内村鑑三とベルクソン : 「閉じた社会」から「開いた社会」へ

SATO, Aki / 佐藤, 明

(開始ページ / Start Page)

1

(終了ページ / End Page)

152

(発行年 / Year)

2022-03-24

(学位授与番号 / Degree Number)

32675甲第528号

(学位授与年月日 / Date of Granted)

2022-03-24

(学位名 / Degree Name)

博士(学術)

(学位授与機関 / Degree Grantor)

法政大学 (Hosei University)

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00025242>

法政大学審査学位論文

内村鑑三とベルクソン

— 「閉じた社会」から「開いた社会」へ —

佐藤 明

目次

まえがき	1
研究ノート	3
はじめに	3
第1節「閉じた道徳」と「開いた道徳」	3
①習慣—知性が本能を模倣するということ—	
②「閉じた社会」	
③「神的人間」の招きと「開いた魂」	
④「情動」と「駆動力」	
第2節「静的宗教」	8
①仮構機能としての「静的宗教」	
②「静的宗教」の特性	
第3節「動的宗教」	10
①「静的宗教」と「動的宗教」	
②「キリスト教神秘主義」	
おわりに	13
第1部 内村鑑三の「武士道の上に接木されたる基督教」と ベルクソンの「開いた社会」	14
第1章 内村鑑三の『余は如何にして基督信徒となりし乎』について —日本の「静的宗教」から西洋の宗教へ—	
はじめに	14
第1節 儒教とキリスト教	15
第2節 第一の回心—日本の「静的宗教」から 西洋の宗教への目覚め—	16

①文明開化的キリスト教	
②信仰生活	
③日本への愛着	
第3節 アメリカ社会への失望・・・・・・・・・・・・・・・・	21
—日本の道徳と西洋の道徳の比較—	
第4節 第二の回心—「閉じた道徳」から「開いた道徳」へ—	23
①慈善行為における苦悩	
②回心	
③神の共同体	
おわりに・・・・・・・・・・・・・・・・	29
第2章 内村鑑三の『代表的日本人』	
—西洋の「閉じた道徳」に対する日本の道徳（武士道）—	
はじめに・・・・・・・・・・・・・・・・	30
第1節 二つの版の相違・・・・・・・・・・・・・・・・	31
①1894年版における評伝以外の作品について	
②1908年版の変更点について	
第2節 日本人の国民性とキリスト教との類似と	34
西洋近代の問題点	
第3節 西洋近代の悪を克服する源泉としての日本の道徳	37
第4節 キリスト教受容が開く日本の可能性と	40
その日本が開く世界の可能性	
おわりに・・・・・・・・・・・・・・・・	43

第3章 内村鑑三の武士道からキリスト教への飛躍	
— 〈閉じた道徳と開いた道徳の間〉から「開いた道徳」へ—	
はじめに	43
第1節 ベルクソンにおける「閉じた社会」のしくみ	45
第2節 内村における回心	46
第3節 内村におけるカント批判	49
第4節 「閉じたものと開いたものとの間」としての武士道	51
おわりに	52
第4章 内村鑑三の武士道と新渡戸稲造の武士道	
— 〈閉じた道徳と開いた道徳の間〉と「閉じた道徳」—	
はじめに	54
第1節 内村の十字架のキリスト教と 新渡戸の悲しみのキリスト教	55
第2節 内村の武士道と新渡戸の武士道の違い	58
①内村のアメリカでの回心による武士道観の変化	
②個を重視する内村の武士道と社会を重視する新渡戸の武士道	
第3節 内村による西洋のキリスト教批判に基づく 新渡戸の武士道への批判	68
第4節 台木としての内村の武士道と 残り香としての新渡戸の武士道	71
おわりに	75

第2部 内村鑑三の無教会とベルクソンの神秘主義・・・・・・・・・・76

第1章 神秘主義について

はじめに・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・76

第1節 ベルクソンにおける神秘的生・・・・・・・・76

第2節 内村における「神秘的経験」の深化・・・・・・・・79

①第二の回心以後

②不敬事件

③不敬事件以後

おわりに・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・91

第2章 神秘主義と近代の諸問題

はじめに・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・91

第1節 民主制について・・・・・・・・・・・・・・・・92

①ベルクソンの場合

②内村の場合

第2節 機械化について・・・・・・・・・・・・・・・・97

①ベルクソンの場合

②内村の場合

第3節 戦争について・・・・・・・・・・・・・・・・105

①ベルクソンの場合

②内村の場合

おわりに・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・117

第3章 神秘主義の実践的活動としての無教会—「開いた社会」への道—

はじめに・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・117

第1節	ベルクソンにおける「神秘主義」	119
第2節	内村の無教会の特徴	121
	①無教会の展開	
	②内村の信仰と無教会	
	おわりに	133
	あとがき	136
	引用文献・参考文献	146

まえがき

本論文の目的は、内村鑑三（1861-1930）が「武士道の上に接木されたる基督教」[内村 22:162]¹ という言葉を掲げそれによって世界が救われるとしたことの意味について、フランスの哲学者ベルクソン（1859-1941）が 1932 年に発表した『道徳と宗教の二つの源泉』²（以下『二つの源泉』）において展開した「閉じた社会」[二源泉 I :37]から「開いた社会」[二源泉 I :38]への飛躍という考え方を援用して考察し明らかにすることである。内村が「武士道の上に接木されたる基督教」という言葉を発表するのは、1916 年であるが³、本論文では内村は初期の活動から一貫してこの立場に基づいていたという見解をとる。なお内村における武士道は、本来の武士道とは異なるという指摘があるが⁴、本論文ではそれを問題とするのではなく、あくまで内村が武士道という言葉にどのような思いを込めていたのかという観点から考察を行う。

内村鑑三は明治から昭和にかけてキリスト者として活躍した人物で教育勅語への拝礼を拒んだ不敬事件や日露戦争における非戦論で知られる。また札幌農学校でキリスト教に入信するという第一の回心の後、紆余曲折を経てアメリカでキリストの十字架による救いの神秘に打たれるという第二の回心を経験したことにより、教会の制度や儀式にとらわれずにキリストの十字架そのものを重視する無教会を説いた。さらにキリスト（Jesus）と日本（Japan）への愛を表す「二つの J」という言葉を残していることからキリスト者であると共に愛国者とされる。内村についての主な先行研究は、内村の生涯を多面的に考察した評伝⁵の他、キリスト者としての信仰や聖書解釈を中心とするもの⁶、その社会的活動に注目するもの⁷、「二つの J」のバランスを問題とするもの⁸がある。しかしそうした先行研究では、内村の生涯を決定づける一貫した姿勢を見出すのは難しい。本論文では、内村の生涯を貫く一貫した思想は「武士道の上に接木されたる基督教」という言葉に集約されるものとしてこの言葉を内村の生涯にわたる思想と結びつけることで、キリスト者としての内村の思想を日本及び世界、そして当時の社会状況との関わりにおいて考察する。

一方ベルクソンは『二つの源泉』において「閉じた社会」とは自らの所属する共同体への愛としての「家族愛」[二源泉 I :51]や「祖国愛」[二源泉 I :51]に基づく社会を指し、それに対して「開いた社会」とは「人類愛」[二源泉 I :51]に基づくものであることを提示した。そして「家族愛」や「祖国愛」は自己防衛的で他の共同体との衝突が避けられないがゆえにその拡張では「人類愛」に至ることができないとし、そこに至るには飛躍が必要になるとした。さらに「閉じた社会」を支えるものを「静的宗教」[二源泉 I :155]とし「開いた社会」を支えるものとして「動的宗教」[二源泉 II :115]を示した。そしてその「動的宗教」を「神秘主義」[二源泉 II :121]として、その最も完成されたものを「キリスト教神秘主義」[二源泉 II :142]ととらえた。

内村とベルクソンは同世代ではあるが直接的な関わりはなく、ベルクソンの『二つの源泉』も内村の死後に出版されたものである。しかし内村は著作においてベルクソンの思想に共感を示している⁹。その後内村は再臨思想を展開するようになり、その時にはベルクソンに

対して批判的な見解も示すようになるのだが¹⁰、もし内村がベルクソンの『二つの源泉』を読んだなら、そこで展開されている思想に対しても強い共感を示すであろうことは十分考えられる。先行研究では前田英樹が、内村がベルクソンの『二つの源泉』に共感する可能性や両者の示すキリスト像の類似を指摘している¹¹[前田 2011]。しかしここでは武士道と「開いた社会」の関係についての考察が十分なされているとはいえない。

本論文では内村の思想の理解にベルクソンの思想を適用できるという仮説を実証するために、その実証に先立ちおそらく論文としては異例のことであろうが、まず論者がベルクソンの『二つの源泉』をどう理解したかについてまとめたものをいわば研究ノートとして提示させていただく。そして本論の第1部では、内村の「武士道の上に接木されたる基督教」という言葉について、前田の不十分な点を補いながらベルクソンが『二つの源泉』において述べていることと対応させて分析し、それがベルクソンのいう「閉じた社会」から「開いた社会」への飛躍を目指すものであるということを実証し、その言葉の意味を明らかにする。

次に第2部では、内村における第二の回心は、「開いた社会」を支える神秘家としての内村が誕生した瞬間であり、内村のその後の活動は、社会的活動にしても無教会という伝道活動にしても「神秘主義」の実践であることを実証する。ベルクソンの「神秘主義」は、「脱(忘)我」[二源泉Ⅱ：148]、「闇夜」[二源泉Ⅱ：150]、神との完全な合一という過程をたどるものであるが、それは不敬事件を中心に、内村がアメリカで第二の回心を遂げてからのキリスト者としての歩みと軌を一にしていること、内村の社会的活動も「神秘主義」の立場からなされたものであり、無教会はその「神秘主義」の実践であったということを実証する。そして第1部と第2部の考察を通じて、内村の思想は「武士道の上に接木されたる基督教」において一貫しており、それがベルクソンの「開いた社会」と共通していることを明らかにし、最後にそれがどのような意義を持つのかについて述べる。

研究ノート

はじめに

まえがきで述べたように、内村の「武士道の上に接木されたる基督教」という考え方の内実を、ベルクソンの『二つの源泉』に見られる「閉じた社会」から「開いた社会」という考え方を、内村がたどった精神の軌跡の解釈に援用することで、少しでも明確なものにしていくことが本論文の目的である。ほぼ同時代とは言え、一方はフランスの哲学者であり、他方は日本の宗教者である。しかしながら、後者の思想の理解に、前者の思想を適用できるということ、それが本論文の仮説であり、以下ではその実証がそれぞれのテキスト解釈の突合せによって行われていく。

その実証に先立ち、まずベルクソンが『二つの源泉』で展開している思想について、それを論者がどう理解したかをまとめたものを、研究ノートとして提示させていただく。そして「閉じた社会」と「開いた社会」、およびその要素となる「閉じた道徳」[二源泉Ⅰ：81]と「開いた道徳」[二源泉Ⅰ：81]、そして「静的宗教」と「動的宗教」とはどのようなものかについて、論者が理解したことのみをまとめていただく。本論文では、「武士道の上に接木されたる基督教」に至る内村の思想を、ベルクソンの思想を手がかりにして解明することを目指す。その際に、本論文がベルクソンの思想として何を理解しているのかを、まず示しておきたいと考えるのである。ベルクソンの思想をまとめつつ、第1章以下、本論文の本体での議論に対する目印にとどまるが、それが内村の思想とどのように関係するのかについての指示も簡単に行っていきたいと思う。

第1節 「閉じた道徳」と「開いた道徳」

①習慣—知性が本能を模倣するという—

ベルクソンは、「閉じた社会」と「開いた社会」のうち、まず「閉じた社会」のしくみの説明から始める。内村の立場も「閉じた社会」から「開いた社会」へと進んでいったと考えられ、ベルクソンの「閉じた社会」の考えは、内村の思想を理解する際にも重要である。

ベルクソンによれば、「閉じた社会」のしくみには人間の知性と動物の本能とが関わっている。ベルクソンは「人間社会は一個の全体だとは言っても、それはどこまでも自由な存在者からなる全体である。社会が押し付ける責務、またこの社会の存続を可能にしている責務は、社会のうちへある種の規則正しさを持ち込むが、この規則正しさには生命現象の曲げえぬ秩序に類したところがあるにすぎない」[二源泉Ⅰ：7]という。つまりベルクソンは、人間社会とはどこまでも自由な存在者から成るものであるにもかかわらず、そこにある種の規則正しさが働くことについて、それは人間の知性がそれとしては異なっているのに、動物の本能に類したところがあるからだとする。

ベルクソンが人間の知性が動物の本能に類しているとするものの根拠としては、ともに道具を使うことを目指しており、その道具の役割が仕事をするに於ける以上、それを効率よく進めるために、ともに協調や従属関係から成る社会を形成することになる、ということ

が指摘されている。ただしそれが類するものであるのにすぎないというのは、本能の場合は、自然の提供した器官がそのまま道具であるのに対して、知性の場合は、用具は発明されたものとしてあることからくる。さらにこのことから蜂窠や蟻塚の場合はその身体構造のうえからそれぞれの職分へいわば釘づけにされており、組織全体は比較的不変であるのに対して知性の場合は、用具は発明されたものであることから、人間の作る社会体は、形を変えるもの、あらゆる進歩へ開かれたものだということになる。そしてこのように人間の知性が動物の本能に似ている点と、違う点とを明らかにしながら、ベルクソンが強調するのは、人間の知性もひとたび組織に属するならば本能にそっくりな面が出てくるということである。つまり蜂窠や蟻塚は、一匹一匹の蜂や蟻に備わっている社会的本能、すなわちその構造上あらかじめ定められた仕事をその集団の中で果たすようにさせる力によって、個体が集団全体の最大利益のために機能するように、先天的にでき上がっている。これに対して人間社会は多数の自由意志から構成されている。にもかかわらず、ひとたび組織に属するならば蜂や蟻のように定められた仕事を全体の最大利益のために粛々と行うようになる。仕事の一々は学習され、仕事に不可欠な伝達のための言語も学習され、人間においては知性が本能を模するのである。そこにあるのは共同体の必要に応じた、後天的な一個の学習、つまり習慣の体系だということになる。そしてその習慣には、命令する習慣もあるが、大部分は服従する習慣であって、その習慣が共同体の構成員に、一つの秩序が擾されたらそれは元どおりに建て直されなければならないという強圧を与えることになるのである。それは「強い拘束（責務）」[二源泉Ⅰ:5]と呼ばれる。つまり責務は本性上本能に属するものではないけれども、かりに人間社会に可変性と知性との重りが付いていなかったとすれば、「責務の全体は本能になっただであらう」[二源泉Ⅰ:34]と言われている。内村が思想的歩みのはじめに身を置いていた場所、それはこの「閉じた社会」であったといえる。

②「閉じた社会」

前項ではベルクソンにおいては知性が習慣の形で本能を模しており、その習慣が共同体に「強い拘束（責務）」を与えることを見た。ここではベルクソンのいうこの「閉じた社会」についてさらに確認を行っていく。

まず、習慣は「強い拘束（責務）」をもたらすというものの、「閉じた社会」にあるのは、あくまで「平静で、むしろ傾向性に類した状態」[二源泉Ⅰ:23]だということである。ここでベルクソンは、義務の遵守、すなわち責務を「まず我慢する努力、ある種の緊張状態、あるいは収縮状態」[二源泉Ⅰ:22]だとしてきた従来の道徳説は誤謬であり、それが道徳説を損なってきたと主張する。つまりベルクソンは、カントに繋がる哲学者たちが責務を「他の事実と通訳できぬ何か玄妙な現象として、ひととき高く聳え立っているといたしたもの」[二源泉Ⅰ:22]としてきたことを批判するのである。

さらにベルクソンは、この道徳（「閉じた道徳」）を何か反省的思考であると見なすことも批判し、それは傾向性に過ぎないものとも主張している。たとえば、仮に一匹の蟻の心に、

他の蟻たちのために働くことを「馬鹿らしい」と思う考えが浮かんだとしても、それはほんの数瞬間で働く本能に引き戻されるだろうし、この本能に再び呑み込まれようとする去り際に、蟻の心に浮かぶ「せねばならぬからせねばならぬ」（定言命法）〔二源泉Ⅰ：30〕は、ただ「束の間緩められた糸がふたたび張りを取り戻す刹那に起こす牽引—の一瞬意識されたものにすぎまい」〔二源泉Ⅰ：30〕と指摘する。「要するに絶対の意味での定言命法とは、本能的もしくは夢遊病的性質のものなのである」〔二源泉Ⅰ：31〕。こうしたことから、習慣が支える道徳的義務の根底にあるのは、個の精神ではなく、社会の強要であることがわかる。そしてこのようなしくみが各共同体（社会）にあるがゆえに他の共同体とは対立する「閉じた社会」が生まれるのである。身内の者や同国人が形成する社会は「閉じた社会」である。それは「一定数の個人を包含するだけで、他の個人を締め出すことを本領としている」〔二源泉Ⅰ：38〕。その社会には強い社会結合があるが、それは「ある社会が他の社会に対して自衛する必要に基づいている」〔二源泉Ⅰ：42〕のである。

日本の江戸時代の幕藩体制は「閉じた社会」の典型であろう。それは厳格な身分制度の上に厳しい支配体制を維持し、他国との関係を制限することで自国の安全を保っていた。そしてそれを内側から支える「閉じた道徳」が忠を重んずる儒教¹²であった。江戸時代末期の「閉じた社会」に生まれ、儒教の「閉じた道徳」の教育を受けた内村は、その強い影響の下で成長したのである。

このような「閉じた社会」に対置されるのが「開いた社会」である。「家族愛」や「祖国愛」が前者に見られるとして、後者でいわれるのは「人類愛」である。「家族愛」や「祖国愛」へは習慣に従い、ほとんど本能的に直接にいたるとして、「人類愛」は後得的に、間接的に、飛躍的にのみ得られるといわれる。ベルクソンはそれについて「われわれは身内や同国人へは直通で行けるが、人類へはまわり道をしなければ達しられない」〔二源泉Ⅰ：42〕としている。そしてその理由は、神によって人類への愛を説く宗教にあっても理性によって人間人格の至上の尊厳を説く哲学にあっても、そこでは社会の圧力とは別の力が働くからだと言う。この力について語るのが「開かれた道徳」である。

③「神的人間」の招きと「開いた魂」

ベルクソンは、限られた共同体内にとどまる愛が「人類愛」に至るには、社会からの圧する力ではなく、それを破る、特別の個、「神的人間」〔二源泉Ⅰ：43〕からの魅する力が欠かせないと主張している。そして、そのような魅する力の源として、どの時代にも完全な道徳の化身とも言うべき例外者、例えばキリスト教の聖徒たちやそれ以前のギリシアの賢人やイスラエルの預言者や仏教の阿羅漢やそれに類した人たちがいたことをあげる。そして、分け隔てのない愛へ導くという意味で、絶対道徳と呼んでよいこうした道徳（「開いた道徳」）へ人々が赴くのは、実はそうした「神的人間」があれこれ論ずるからではなく、ただそうした人間が存在し無言のうちにも人々を招くからだとする。つまり「自然的責務」〔二源泉Ⅰ：44〕に基づく「閉じた社会」は、「律法が普遍的に世間に受容されること」〔二源泉Ⅰ：44〕に基づ

いており、そこには「圧力ないし圧迫」[二源泉Ⅰ:44]があるが、「完全完璧な道徳」[二源泉Ⅰ:45]に基づく「開いた社会」では、「諸人がこぞってひとりの模範に倣う」[二源泉Ⅰ:44]ということ、すなわち、そこには模範からの「招き」[二源泉Ⅰ:44]がある。この模範に倣うということは、学習がそうであるように特定の集団が課す義務に従うということではなく、「献身とか自己放棄とか、犠牲的精神とか愛」[二源泉Ⅰ:47]といったように内からの駆動力に従って、自らを人類に開くことである。そしてその「人類愛」が生きて働くとき、新しい「開いた道徳」が生まれるのである。

本論文では、札幌での第一の回心においても内村が脱することができず留まっていた「閉じた道徳」の状態が、「招き」によって破られて「開いた道徳」に達した、その決定的出来事として、アメリカでの彼の第二の回心を見ていくことになる。すなわち内村は、この第二の回心において、キリストの十字架というキリスト教の本質に触れ、文字通りの「人類愛」へと目覚めることになるのである。ここにおいて、自分自身のあり方や世界の見方に対して決定的な変化が生じることになる。

④「情動」と「駆動力」

ここまでで「閉じた魂」による「家族愛」や「祖国愛」は自然が意図したものであるのに対して、「開いた魂」による「人類愛」は獲得されたもので努力を要するものであること、そこに至るには完璧な道徳の体現者を模倣することが必要となることが明らかになった。それではこの「人類愛」の範型となった人たちは、後に随いてこようとする人たちにどのように働きかけるのだろうか。ベルクソンはそれを「感受性の働き」[二源泉Ⅰ:52]、すなわち「感情の及ぼす駆動力」[二源泉Ⅰ:52]と捉え、社会的圧力の対をなす力だとする。そしてそれを恋愛の熱情にたとえ、前途に悲劇が待っているとしても、挫折し敗北し一生を棒に振ってしまうことがわかっているにもかかわらず「せねばならぬからせねばならぬ」[二源泉Ⅰ:53]ものだという。これはあることを否応なく迫るという点では、責務に似ているが、抵抗を受けない点や同意されたことをしか求めない点でそれとは異なっているといわれる。こうした「人類愛」の範型となる人たちの側に働く「駆動力」[二源泉Ⅰ:52]に対して、模倣者となる人の側に働くのが「情動」[二源泉Ⅰ:53]である。ベルクソンはこの相互作用を音楽とそれを聴く者との関係に例えて次のように述べる。

ある音楽に聴き入っている最中は、その音楽がわれわれにこうせよと告げる以外のことは欲しえないかの心地がする。またかりにじっと聴き入っているのではないとしたら、まさにその音楽の指示どおりするのが自然で、どうしてもそうせずにはいられぬかの心地がする。その音楽の表現しているのが喜びであれ悲しみであれ同情であれ、毎瞬間、われわれはそれが表しているものになりきっている。しかもそれは聴いているこの自分だけではない。他の多くの人々、いな他のすべての人々もそうなのだ。音楽が泣いているときは、全人類がいつしよに泣いている。しかも、音楽がわれわれの内

部へこの感情を移し入れると言っては正しくない。むしろ、ちょうど通りすがりの人が、街角のダンスへ否応なく引き入れるときにも似て、音楽がわれわれを感情の内部へと引き込むのである。[二源泉 I :53-54]

このように音楽が否応なく聴く者をその中に引き込むように、道徳を創始した人々、すなわち「人類愛」の模範となる人々は、その新しい道徳のうちに模倣者となる人々を引き入れ、彼らはそれを否応なく行動に移すことになるのである。またベルクソンは、「情動」を魂が感動で揺さぶられることだとするが、それには表面が動揺するのと、深部が震撼されるのと二種があるとする。前者は心に浮かんだ観念や心像に続いて起こるもの、つまりその感情状態は知的状態から結果したもので、「思い浮かべられたある観念が、感受性のうちへいわば飛び込んできて感受性を動かした場合」[二源泉 I :59-60]である。これに対して後者はそこに起こってくる知的状態に対して原因とはいえてももはやその結果ではないということ、つまりその「情動」は、もろもろの表象を孕んではいてもどれも出来上がったものではなく、「情動」が一種の有機的発展によって自らの実質から引き出してくるもの」[二源泉 I :60]である。そしてベルクソンは前者を「知性以下」[二源泉 I :60]とするが、それは心理学者が普通扱うものや世人が感性を知性と対立させたり、情動を表象の漠然とした反映とみなすことを想定している。これに対して後者を「知性以上」[二源泉 I :60]とするが、それは次のように定義される。

この情動とは、求知心であると同時に欲求でもあり、さらにある特定の問題が解けたというあらかじめ感じられた歓びでもあるのだから、それは表象に劣らず独自のものである、と言おう。この情動こそ、数ある障害をもともせず知性を前方へ駆りやる力なのである。またこの情動こそ何ものにもまして、知的要素と一体になりつつ、そうした要素を生き生きさせ、というよりはむしろ、それに生命を与えるものなのである。

[二源泉 I :62]

ベルクソンはこのようにこの「情動」を知性に生命を与えるものとする。さらにそれを「表象へ結晶しうる情動、いな理説へすら結晶しうる情動」[二源泉 I :65]とし、それが自らの内に沁み込んでいけば、それに従い、それに動かされて行動することになるとする。つまりこの「情動」とは「強制でも必然でもなくて、抵抗しようにもしようのないある傾向性によるもの」[二源泉 I :65-66]だとするのである。そして宗教が新しい道徳をもたらすのは、宗教が神や世界や両者の関係に関する思想すなわち形而上学によって道徳を強いるのではなく、またその道徳の優秀さを知性が識別するからでもないとする。そこにはまず「情動」があり、この「情動」が意志の側では躍動となって展開し、知性のうちでは説明する表象となって展開するというのだ。たとえばキリスト教では「愛の名のもとに導き入れた情動」[二源泉 I :67]が魂を捉えると、特定の行為が続き、特定の理説が拡がっていく。それはキリス

トの愛という「駆動力」に対して人々の深部を震撼させるような「情動」が起こることによるのである。ベルクソンは義務の拘束性が個人に加えられる社会の圧迫による道徳を「圧迫」[二源泉Ⅰ：116]として「知性以下」のものとし、道徳のこれ以外の部分は以上に述べたような「情動的状態」[二源泉Ⅰ：68]、すなわち義務の拘束性が圧迫に屈することではなく魅力に捉えられることによって起こるとしてその道徳を「熱望」[二源泉Ⅰ：116]という「知性以上」のものとして区別した。

以上のことを内村とキリスト教との関わりに対応させると、ベルクソンのいう第一の「情動」が、札幌農学校でのキリスト教入信であり、第二の「情動」が、キリストの十字架に心を動かされた瞬間だということになる。内村の第一の回心やその後の動きはある意味わかりやすく説明もされやすいのは、それが「知性以下」のことだったからである。それに対して、第二の回心以降の、真の思想家としての内村のさまざまな動きが、ある意味分かりづらく、外からのさまざまな解釈の試みにも抗してきたように見えるのは、それが「知性以上」の第二の情動によって、突き動かされたものだったからである。そのことを本論では見ていくことができればと考えている。

第2節「静的宗教」

①仮構機能としての「静的宗教」

前節ではベルクソンにおける「閉じた道徳」と「開いた道徳」について考察した。本節ではベルクソンが「閉じた社会」に不可欠なものとして「静的宗教」があり、それと対立するものとして「動的宗教」があるとしていることをふまえ、まず「静的宗教」について考察する。ベルクソンはそうした「静的宗教」を考察するにあたってまず「知性的存在（者）」[二源泉Ⅰ：155]とされる人間に宗教という「不合理と迷妄」[二源泉Ⅰ：155]が長い間行われてきたのはなぜなのかという問題を提起する。そして同時に動物には宗教はないことを指摘し、人間のみがその「不合理きわまるしるもの」にすがって生きていける唯一の存在」[二源泉Ⅰ：156]であることを強調する。

これに対してベルクソンが導き出した答えは、それは第一に組織の解体に対する防禦反応だということである。ベルクソンによれば、人間は動物と違い、まず「知性ととも、物事を始める能力や独立や自由」[二源泉Ⅰ：183-184]を有する「創造的個体」[二源泉Ⅰ：183]である。それにもかかわらず、「自然の関心が個体よりはむしろ社会のほうにある」[二源泉Ⅰ：183]ため、たとえ知性が社会の結束を破ろうとしても自然が見張っていて、本能の名残りの働きが起こり、知性の動きを「虚像」[二源泉：184]によって妨害したり禁止したりする機能、すなわち仮構機能が発動されるとする。この「虚像」の産物が「静的宗教」であり、それは組織の解体に対する防禦反応ということになる。

第二に、「静的宗教」は、人間が動物と違って自分が死ぬことを知っているがゆえに避けられない意気阻喪に対する保障だとされている。知性を賦与された人間には反省的思考、すなわち「目先の利益を離れた観察を行い、当面の利害とは結びつかぬそうしたいくつもの観

察を比べ合わせ、最後に帰納し一般化する能力」[二源泉 I :201]が現れるがゆえに、人間は、自分の周囲の生きもので死を免れたものは一つもないという事実を確かめ、やがて自分も死ぬことを確信するのである。そこで自然は瞬時に立ち直り、仮構機能を発動させ、死が不可避だという観念に対して「生命の死後への存続という心像」[二源泉 I :202]を対抗させる。こうして「静的宗教」が生まれるが、それは自分が死ぬことを知るがゆえの人間の意気阻喪に対する保障である。

②「静的宗教」の特性

ベルクソンは「静的宗教」には、呪術、精霊崇拜、動物崇拜、トーテミズム、そして神々への信仰があったが、その中で特に重視するのは一神教を含蓄した狭義の多神崇拜である。本項ではベルクソンがその特性としてあげた儀式や典礼についてと道德との関係の二点についてまとめる。

第一点目の儀式や典礼については宗教には人間を力づけ規律を与える働きがあるとし、そのためには仮構機能が「虚像」で知性を納得させ、その上で、不断の反復と練習でその虚構が身につくまでになる必要がある。それは練兵における自動機制が兵士を仕込んで、ついには有事に際して必要な士気を身に着け付けさせるのにも似ているとされる。こうして祈願や犠牲は仮構機能を下敷きに、反復と練習つまり、習慣によって成り立つ。まず祈願である。仮構機能が生む多神崇拜で普通なのは、決まった型を祈願に押し付けることであり、祈願に効験を与えるのは、文言の意味だけではなく、言葉の続け方と唱える際の身振り全体だという。そして多神教が進むにつれて、この点での要求はますます厳しくなる。信徒を確実に躡るためには、神官の関与はますます必要になり、神の観念がいったん呼び起こされれば、この観念を決められた言い方や定法どおりの動作へ広げる習慣づけが施されていく。そしてまさにこの習慣が、この神の心像により高度の客観性を与えることになる。次に犠牲については、仮構機能がそれを生んだはじめのうちは、神の歓心を買ひ、怒りをそらすための捧げものであったとして、習慣化が進めば、捧げる側の出費が大きく、また屠られるものの価が高いほど、当然それだけ嘉納されやすいと見なされていき、その結果、人身御供も生まれていったとされている。そしてこうした習慣化やそれに伴う過激化は、古代諸宗教の大多数のうちに、いな古い時代にまで遡れば宗教という宗教すべてのうちに見い出されることから、論理というものは、これが純粹知性の領分以外の事物に適用されると、およそどのような途方もない誤謬へでも、またどんな凄惨な事柄へでも導きかねないものと指摘されている。そして供犠にはもう一つ意味があるとするが、それは捧げ物が必ず動物と植物だったことから、犠牲の起源が神とこの神を崇める者とが共にする食事だったということである。この場合仮構機能によって、血には何か特殊な力があるとされて血は生命のもととして、神へ幾ばくかの力をもたらし、人間を助けるということでも、神に揺るがぬ存在を保証するものと見なされていた。それが食事(習慣)と結びついて強化されていったのである。こうして、「静的宗教」における供犠も祈願も、人間と神との特殊な紐帯を習慣を介して形成している

のである。

第二点目の道德との関係についてであるが、「静的宗教」の機能の一つは習慣も手立てとして社会の生命を維持することだとしたが、それはこの宗教と道德とを同一視することではなく、両者は別々に起こっている。道德と宗教の違いは、次のように指摘されている。「きわめて一般的な性格を持った社会的責務—これを欠いてはおよそ共同生活は成り立たない—と、特殊的、具体的な社会結合—これによって、特定共同体の成員がこの維持に専念するようになる—とは区別されねばならぬ」[二源泉Ⅱ:100]。つまり、どのような集団についてであれ、共同生活を成り立たせるのに不可欠なものが道德であるとして、宗教は、「ある特定の社会の成員を互いに結び合わせている」[二源泉Ⅱ:100]のものであって、「自分の集団を他の集団に対して防衛し万邦無比なものにしようとする伝統であり、必要であり、欲求である」[二源泉Ⅱ:100]ものによって、裏打ちされている。こうして、「静的宗教」は「集団の成員に共通」[二源泉Ⅰ:100]であり、「行事や儀式のうちで成員を互いに緊密に結びつけ、この集団を他の集団から区別し、また共同の企図の成功を保証するとともに、共通の危険に対しては安全を保障してくれる」[二源泉Ⅰ:100]のである。「静的宗教」は確かに道德的機能と国家的機能を二つながら果たしており、当初はこの二つの機能を溶け合わせていたのであるが、社会が発達するにつれて、それは道德的機能を手放し、国家的機能の方へ曳きずられるようになった、ベルクソンはそう主張するのである。

ここまでベルクソンのいう「静的宗教」についてとそれが引き起こす影響について述べた。内村が生涯を通して闘うことになるのは、まず日本の、そしてやがては、キリスト教を名乗ってはいるが、アメリカの「静的宗教」なのである。

第3節「動的宗教」

①「静的宗教」と「動的宗教」

前節では、ベルクソンの「静的宗教」について考察した。本節ではこれと対立するものとして「動的宗教」についてまとめる。ベルクソンは「動的宗教」について論ずるに先立ち、「静的宗教」と「動的宗教」の両者いずれにも宗教という言葉が用いられる理由は、「動的宗教」にも優越した形であれ、「静的宗教」もまたその役目としていた「安心と晴朗な平静」[二源泉Ⅱ:121]があるからだとして主張している。しかし「動的宗教」が取る純粋な「神秘主義」というのは、まれにしか見られぬ精髓であって、その姿において「動的宗教」と「静的宗教」の両者には、本性上の根本的相違があるとする。なぜなら、人間に知性があるゆえに生ずる自己本位や死への不安といったものに「静的宗教」が留まらざるをえなかったとすれば、それら「自然が妥協せねばならなかった幾多の障害」[二源泉Ⅱ:122]をもものともせず突破したのが真の「神秘主義」だからである。それは、人間以上の存在である選ばれた大神秘家によってもたらされたものであった。もしかりに万人が、あるいは大多数の人間が、そうした選ばれた人と等しい高さまで昇り得たのであれば、自然は人間種のところで停止することはなかったであろうとも言われている。

②「キリスト教神秘主義」

ベルクソンは「神秘主義」への先触れとしてギリシアの「神秘主義」や東洋の「神秘主義」、イスラエルの預言者についても一定の評価を与えている。しかし完全な「神秘主義」とは偉大なキリスト教神秘家たちの「神秘主義」だとする。そしてそれはキリスト教からその形式を抜きにした質料（神秘主義）だけを取り出したものであるとする。それは例えば聖パウロ、聖テレサ、シエナの聖カタリナ、聖フランシス、ジャンヌ＝ダルクのような神秘家たちが行為の領域で成し遂げたことである。彼らが経験した脱我や見神体験や恍惚は異常状態であるともいえるが、それは決して病的なものではなく、彼らに知的健康すなわち優れた良識が備わっていたことは、彼らに見られる「行動への熱意、環境に適応し、仕損じても再興する力、しなやかさと結びついた堅忍、可能と不可能とを結びつける識別力、紛糾した事態を単純によって克服する精神」[二源泉Ⅱ:145]から明らかである。彼らの見神体験も、極地である「人間の意志と神の意志とが一つになる状態」[二源泉Ⅱ:147]に達するために越えねばならない、途上の出来事ではなかった。

こうした極地へ達するまでには段階がある。まず魂の暗き深みが掻きまわされ、「転身を待ちのぞむ魂の集中」[二源泉Ⅱ:147]が生ずる。これが「情動」であるが、ベルクソンはその状態を次のように説明する。

自分を引き込む奔流によって深層を震駭された魂は、自己自身のまわりを旋回することをやめ、また種と個体とを互いに条件づけ合いながら円を描かせる法則をも一瞬離れる。自分がよばれているのを耳にしたかのように魂は立ちどまる。次に魂は、自分が真直ぐに前方へ運ばれていくまに任す。魂は自分を動かす力を直接に知覚するわけではないが、その力の定かならぬ現在を感じとる。あるいは、象徴的な形象を通してこの力の現前を感知する。いっさいを包む大歓喜、自分がそこへ没してしまう脱我、あるいは魂をひたす恍惚がここで起こってくる。一神がそこに在まし、魂はこの神の懷に抱かれる。もはや神秘はない。難問はすべて解消し、暗さという暗さは吹き払われてしまう。それは光明（証悟）である。[二源泉Ⅱ:148]

ここでは魂が神の懷に抱かれる恍惚状態が鮮やかに描かれている。しかしベルクソンはこの状態は長くは続かず、この「脱（忘）我」のうえにそれと気づかぬほどの不安がただよい降りるとする。そしてこの不安が募り魂全体を占領するに至れば、「脱（忘）我」の状態は消失し魂はふたたび「孤独」[二源泉Ⅱ:150]となり、ときには憂愁のうちに沈み、何か大きなものを失ったと感ずるという。だがこの「静安のうちで立ち騒ぐ心」[二源泉Ⅱ:149]こそ完全な神秘主義の特徴をなすものだとする。そしてその状態を次のように説明する。

この不安は、偉大な神秘家の魂が、まるで旅路を終えたかのように、「脱（忘）我」の状態に安んじるものではないということを示している。その不安は休止といえれば休止

である。だがそれは、機関車が蒸気圧を受けたまま一時停止した様にも似て、前方へ新たな跳躍を待ちながら、運動はその場で振動しながら続けられているといった休止である。もっとはっきりと、こう言ってもよい。神との合一がどれほど緊密であっても、それは全面的とならぬかぎり、まだ最終決定的なものではない、と。たしかに思考と思考との間にはもはや距離はない。なぜなら、いわばこの距離の長さを表していた問題、いな距離そのものだったといえる問題が、今はすでに消えてしまっているのだから。愛するものと愛されるものとの間にも、もはや根本的な分離はない。神は現前しており、限りない歓喜がある。しかし魂は、思想のうえでも情感のうえでも、神のうちに没しているが、それでもまだ、魂の一部が外に残っている。そして魂の働き一魂が働くとすれば一は、当然もっぱら意志から発するものであろう。だからこうした魂の生は、まだ神的とは言えない。魂はこのことに気づいている。魂はそこに漠然と不安を覚える。

[二源泉Ⅱ：148-149]

ここでは「脱（忘）我」によって思想や情感は神のうちに移されたが、まだ意志の働きがそこに移されていないことによって、魂の不安が生ずるとしているが、その不安はさらに前進するためのものであるとして肯定的に捉えられている。

そしてこれが大神秘家たちの語っているかの「闇夜」なのであって、この点こそ、「キリスト教神秘主義」にあつて最も意義深く、少なくとも教示に富む点なのだとされる。したがってその苦しみは皮相のもので、そこから魂が神と全面的な合一に至る次の段階がやってくる。この段階になると魂は、神によって用いられるに足りうるだけの純度を備えぬもの、十分に強靱ならぬもの、しなやかならぬものを自分の実質からすっかり棄ててしまい、その後は満ち溢れてくる生、尋常ならぬ巨大なエラン（躍動）だけとなるとされる。そしてその状態は次のように説明される。

魂は抗うに術もない力に押され、魂はこのうえもなく広い企図のうちへ投げ込まれる。魂の全能力が静かに昂揚する結果、魂の視界は広げられ、魂は弱くとも、その実現する力は逞しくなる。魂は以前とは違ってすべてを単純にみるようになっており、この単純さが言行いづれにおいても目立ってくる。（中略）もっとも努力は依然として要求されており、同様に堅忍や持久も不必要になるのではない。しかもこうした努力や忍耐は、みずから働くと同時に「働きを受ける」この魂のうちに、ひとりで生まれ、ひとりで広がつてゆく。こうした魂の自由は神の活動と一つなのである。この努力、堅忍や持久を見れば、そこには精力の巨大な消費があることがわかるが、このエネルギーは、必要なだけすぐさま恵与される。なぜなら、そこに必要な、惜しみなき活力の充溢が流れ出てくる源泉は、それこそ生の源泉そのものにほかならないからである。ここに至れば、さまざまな観照も、もはやはるかな背後にある。[二源泉Ⅱ：151-152]

ここでは魂が神の企図に引き込まれ、それを実行する力が備わっていく様子が語られる。ここで神秘家の魂はすべて神性で満たされ、「神に対しては受け身、人間に対しては働く者」[二源泉Ⅱ:152]、すなわち、神の協働者の列に加えられることになる。ただ、その変化は、彼ひとりには解らず、彼はその高揚を誇ることもないばかりかかえって謙ることが大きくなるとされる。その理由は「彼の魂があますところなくそこへ融けたと感じていると、ただひとり言葉なく対話しつつ、神の謙讓と呼べば呼べようものを彼は自ら確証しえた」[二源泉Ⅱ:152]からである。さてここまででこうして、「神秘主義」は、「脱（忘）我」→「闇夜」→神との完全な合一、という三つの段階をたどることが明らかにされた。

次にベルクソンは「神秘主義」が神との完全な合一に至るとして、その神の本質は愛であって、神秘家は愛に基づく行動に及ぶとする。ここで神秘家を焼き尽くしている愛は、もはや単に人間が神を愛する愛なのではない。彼は神と合一している。それは、「神が万人を愛し給う愛」[二源泉Ⅱ:154]であり、彼は神を通して、また神によって、全人類を神の愛をもって愛するのである。それは、家族、祖国、人類という三者をだんだんと大きくなる円のようにとらえて愛するのではない。すなわち神秘家の愛とは、「人間の人間に対する生得の同情心が単に強度を強めただけのもの」[二源泉Ⅱ:154]ではないし、また哲学者たちが「万人は生まれながら同一の理性的本質に与っていると論じつつ、理性の名のもとに薦めてきた同胞愛」[ベⅡ:154]でもない。それは両者を同時に含み、事実をはるかにそれ以上のものである。それは「神の被造物に対する愛、すなわち万物を創造した愛と一つになっており、…。道徳的というよりも、むしろはるかに超自然的本質のものである」[二源泉Ⅱ:155]。この愛が欲しているのは、「神の佑助を得て、種としての人間を完成すること」[二源泉Ⅱ:155]である。また「人類が、かりに人間が自ら手をかさずにその決定的な形へ造られえたのであったとすれば、その時にはただちに、人類がそうになっていたであろうようなものに、現にある人類を一神の佑助を得て一形成すること」[二源泉Ⅱ:155-156]なのである。

このように大神秘家にとって真に大切な問題は、「まず自ら模範を示して、人類を根本から造り変えること」[二源泉Ⅱ:163]である。そしてこの目的は、神的人間性がついに存在するに至ってはじめて達せられる。あらためてこの点で、ベルクソンは、キリスト教の起源にはイエス・キリストの存在があることを明言し、偉大な神秘家たちは、「福音書のキリストが全き姿であられたものの、独自ではあれ定かならぬ模倣者であり、継承者」[二源泉Ⅱ:163]だとしていた。「開いた社会」は、こうして少数の選ばれた魂によって渴望され、人類の「造り変え」によって、幾次にもわたる創造のたびごとにその幾分かを実現していくのであろう。

おわりに

以上、「動的宗教」の核をなす神秘主義、とくにキリスト教神秘主義と、「開いた社会」におけるその役割についてのベルクソンの主張をまとめたが、それは、内村がアメリカでの第二の回心を経て、人生と社会の位置づけや見方を大きく変えていったその過程や意味を

理解する際に、大きな助けとなると考える。以下本論では、ベルクソン（特に『二つの源泉』）を援用しつつ、「武士道に接木されたキリスト教」という言葉を中心に置いて、内村とはどのような思想家だったのかを検討していく。

第1部 内村鑑三の「武士道の上に接木されたる基督教」と

ベルクソンの「開いた社会」

第1章 内村鑑三の『余は如何にして基督信徒となりし乎』について

—日本の「静的宗教」から西洋の宗教へ—

はじめに

本章では内村鑑三の『余は如何にして基督信徒となりし乎』(*How I became a Christian*) にベルクソンの思想を援用し、内村が日本の宗教から西洋の宗教に二つの段階を経て開眼していく様子を考察する。西洋の宗教というのはキリスト教のことである。ここでベルクソンの「静的宗教」と「動的宗教」の区別を用いていえば、内村はまず札幌で、日本の多神教的な「静的宗教」からキリスト教への回心を果たすが(1877)、そのキリスト教は必ずしも「動的宗教」としてのキリスト教ではなかった。一神教である限り進んだものであったかもしれないが、それはまだ「静的宗教」としてのキリスト教であったと考えられる。そこから「神秘主義」であり「動的宗教」であるキリスト教への回心がさらにアメリカで果たされることになる(1886)。この内村の二段階での思想遍歴について明らかにすることは、本論文の鍵となることであり、本論文の主題である、内村の「武士道の上に接木されたる基督教」という言葉への解釈も、この二段階を理解することから与えられてくるのである。

『余は如何にして基督信徒となりし乎』は、内村が32歳の時に、少年時代から27歳までを「如何に基督信徒となりし乎」という主題に沿って回想し、当時の日記に説明を加える形で再構成した作品である。内村自身が作品の序で「余の通過した精神的生長の種々なる段階についての正直な告白である」[内村 1958:8]と述べていることもあり、青年内村の精神の軌跡を考察するには第一級の資料といえる。確かに本作品は、内村が「如何にして基督信徒となりし乎」という主題に沿って自己を語る回想記ともいえる作品であるため、主題とは直接関係しない私生活についてはほとんど触られていない。しかしだからこそ内村が考えたことを明らかにするにあたって有力な資料となっているのである¹³。本作品は不敬事件から2年後の1893年に英文で執筆され、日清戦争終結後の1895年5月に日本で出版された。当初はアメリカで出版する予定で原稿はアメリカの出版社に送られたが返事がなかったため、英文のままでは日本での出版となった。そして11月には友人ベルの尽力によってアメリカでも出版されている。

あらためて述べれば、内村は札幌で、日本の宗教（「静的宗教」）を出てキリスト教に入信するという第一の回心をし、アメリカで、キリストによる贖罪の神秘に打たれるということ、自身のキリスト教を「静的宗教」から「動的宗教」へと刷新する第二の回心を行うが、

重要なのは、日本の宗教からキリスト教へという第一の回心ではなく、「静的宗教」から「動的宗教」へという第二の回心なのである。そのことによって、社会における自身のあり方、とくに、日本および世界に対するまなざしにおいても、内村は、「閉じた道徳」から「開いた道徳」へと転回を行っている。そして、この転回を伝えたいということこそが『余は如何にして基督信徒となりし乎』執筆の動機となったと思われるのである。本作品での問題は「日本」対「西洋」ではなく、「閉じた道徳」対「開いた道徳」である。しかし、先行研究で目に付くのは、本作品を、同時代の新渡戸稲造による『武士道』（1900）や岡倉天心による『東洋の理想』（1903）や『茶の本』（1906）などと同様に、日本や日本人固有の価値を西欧世界に紹介しようと志した作品としてとらえる見方[河上 1969:546 松沢 1971:30]や、あるいは、日本のナショナリズム文学の記念碑[亀井 1977:76]とする見方である。これらの見方は内村の回心にも言及しており、本作品を必ずしも国粹主義的なものと見なしているわけではない¹⁴。しかしそれらは内村の第二の回心が「開いた道徳」へと通じており、人類を救うキリストへの全面的帰依であったことを十分にはとらえていないように思われる。本章では内村の回心と日本および世界に対するまなざしの変化の過程を詳細に分析することにより、内村が本作品に込めた意図は、人々にキリストの十字架を通した神への信仰を思い起こさせ、そのことで、世界を一つに結びつけていく希望を表明することであったということを示していく。テキストとしては主に鈴木俊郎の 1958 年改訳を用いたが、英語の原文と 7 種類の他の翻訳にも随時あたった。

第 1 節 儒教とキリスト教

本作品はまず、第二の回心を経た内村が過去を回想し現在の心境を述べるところから始まる。そこで印象深いのは、キリスト教信仰を持たない異教国（日本）とその文化である儒教に対する肯定的な姿勢である。キリスト者である内村がなぜ儒教を評価するのかという当然の疑問がここで生じるが、まさにその疑問こそ「武士道の上に接木されたる基督教」という言葉の意味に関わってくる。内村はキリスト教国と異教国を対比させるが、「異教は暗黒の世界であるにしてもそれは月と星の世界である、疑いもなく薄暗い世界ではある」[内村 1958:14]と述べ、それを全くの暗黒の世界ではなく、「薄暗い世界」[内村 1958:14]とすることで、それが光の世界に至る可能性を持つことを示す。そして少年時代に儒教教育を受けたことについて次のように述べる。

封建領主に対する忠義、親と師に対する誠実と尊敬は、シナ道徳の中心題目であった。孝は百行の本なりと教えられた、『エホバをおそるるは知識の本なり』というソロモンの箴言¹⁵に似ている。寒中に筍が欲しいという年とった親の無理な要求に従い竹藪を探して雪の下から奇蹟的にその幼芽を発見したという孝子の物語¹⁶は、ヨセフの物語¹⁷が基督教国のすべての少年にそうであるように、余の国のすべての子供の記憶にあざやかなのである。[内村 1958:15]

内村は、キリスト教国の教育の要は聖書で日本では儒教がそれにあたることを示し、両者は教育の要とするものがあるという点では共通していることを示す。しかし儒教では忠孝が中心となるのに対して、キリスト教では神に畏敬の念を抱くことが基本であることをあげることで両者の違いを示す。儒教は人間が定めた社会規範にすぎないが、キリスト教は神の存在が社会秩序を形成する源になるという理解がある。しかしそれでも、中国に由来する孝行息子の話と旧約聖書にあるヨセフの話为例にあげ、たとえ自分が苦難にあっても親に尽くすという徳が子どもに説かれる点で両者は共通しているとする。この後には封建領主に対する忠義についての紹介が続くが、それはキリスト教との比較対象にはなっていない。むしろその次に儒教は「朋友相信すべきこと、兄弟に友なるべきこと、目下や家来に寛大なるべきこと」[内村 1958:16]を強く主張するものであることが述べられていることが重要である。これはキリスト教の隣人愛を意識してのことだと思われる。そして内村は「こういう教訓は基督信徒と自称する多くの人々に伝えられ彼らにいだかれている教訓にくらべて劣るものでない」[内村 1958:16]と固く信じていることを述べる。ここで内村は、儒教の中でもキリスト教につながるものを特に強調している。このことから内村にとって光の世界はあくまでキリスト教であることがわかる。また原文の英語では儒教は“Chinese ethics”と表現されており、儒教との比較は日本固有の価値を説くことではなく、日本は他の東洋諸国の文化的影響のもとにあること¹⁸、そしてあらゆる国がキリスト教とつながる文化を持っているので、異教国の持つ文化がたとえ表面上はキリスト教国とは異なってもその文化は簡単に否定できるものではないことを示すためだと思われる。内村がなぜそう考えるようになったのかについては第4節で詳しく考察する。

第2節 第一の回心—日本の「静的宗教」から西洋の宗教への目覚め—

①文明開化的キリスト教

内村は、札幌で入信を迫られた時、「我が国を万国以上にあがむべきこと、我が国の神を拝して他のいかなる神をも拝しないこと」[内村 1958:21]とする愛国心から異教であるキリスト教を信ずることに強く抵抗したが、周囲の圧力に屈する形で入信することになった。それまでの内村は、日本における多神教の世界観に支配されており、祈願や犠牲によって安心を得ようとする「静的宗教」の中にいた。しかしその状態では矛盾する様々な願いを込めて多数の神を拝んでしまうことになり良心の呵責を感じていた。それゆえキリスト教の唯一神信仰によって「理性と良心とは唱和した」[内村 1958:25]のを感じ、救いを見出したのだった。またそれまでは「我が国を万国以上にあがむべきこと、我が国の神を拝して他のいかなる神をも拝しないこと」と教えられていたので、日本を「宇宙の中心、世界の羨望の的」[内村 1958:126]ととらえていた。つまり行事や儀式によって互いを緊密に結びつける「静的宗教」の機能が、国家的機能を強化する状態にとらわれていたといえる。しかしキリスト教に入信したことにより、こうした考えは一変した。そして日本は多神教という迷信の世界で宗教と道徳とが分離しているのに対し、西洋はキリスト教という唯一神信仰によって道

徳が形成され社会の秩序が保たれ、その一体感のもとに発達した文明があると考えようになった。そして日本以外の国に対しても目を開かれることになった。したがって内村はここでひとまず日本の「静的宗教」の世界から西洋の宗教の世界に移行したことになる。内村はその変化を次のように回想する。

しかし余が『回心』したときいかに正反対になったことよ！（中略）まもなく一つの考が余の心をとらえた、余の国はじつに『無用の長物』であると。それを善くするために他の国々からの宣教師を必要とする異教国であった。天の神はそれについてけっして多くを考えたまわなかった、神はかくも多年それを全く悪魔の手の中にゆだねたもうたのである。その道徳的社会的の欠陥が話題になるとき、アメリカやヨーロッパではそうではないと我々は絶えず聞かされた。それはいつかマサチューセッツやイングランドのようになり得るかどうか、余はまじめに疑った。もし余の国が存在から拭い去られても世界はすこしも悪くはならないであろうと、余はほんとうに信じた。

[内村 1958:126]

ここでは、それまで万国以上の存在であったはずの日本が「無用の長物」とされ、キリスト教国はキリスト教国であるというだけで優れたものであるとされている。日本はキリスト教がないというだけで価値のないものとされ、長い間悪魔のもとにおかれていたという認識さえも示されている。このようにキリスト教国を理想化した内村は、まずキリスト教を次のように受容した。

新しい信仰は、その固有の精神的価値のためよりも、幸福な家庭、自由な政府などのような功利的の目的のためにより多く信ぜられた。『我が国を欧米のように強大にすること』が余の生涯の最高目的であった、そして余はそれをこの計画を実行するための大きなエンジンと考えたから基督教を歓迎したのである。[内村 1958:140]

ここでは、内村にとってキリスト教の受容は、何よりも文明開化的なものであったことが語られている¹⁹。それはベルクソンでいえば、表面が振動する第一の「情動」による「知性以下」のものである。当時の日本は、欧米のような近代化を目指しており、内村もまたそれに貢献することを目指していた。キリスト教は西洋文明と一体化され、そのための原動力としてとらえられていた。日本の発展を願う愛国心が、手段としてキリスト教を求めたといえよう。つまりキリスト教に入信したとはいえ、その目的は自己保存によるものであった。したがってこの第一の回心は、自己保存の仕方は封建制と民主制、統制経済と資本主義と異なっているとしても、〈自己保存にとどまる「閉じた社会」から、同じく自己保存にとどまる閉じたアメリカ社会へ〉ということではなかった。どのような社会も、その道徳をさらに宗教が支えるとして、ベルクソンの宗教論で補えば、〈多神教的な一つの静的宗教（神道）か

ら、一神教的なもう一つの「静的宗教」(アメリカ・プロテスタンティズム)への回心でしかなかったのである。事実、そのキリスト教は自己の勢力拡張的であり、自己に従順で従属しない者には排他的・敵対的であって、自己保存的で「閉じて」おり、「静的宗教」であった。それゆえその信仰の特徴は、新しい文化としてアメリカ人教師からもたらされた「イエスを信ずる者の契約」に基づいており、まず律法を忠実に守ることにあつた。それは責務に従わせることであるが、責務は「閉じた社会」の構成要素である。事実、そこには「この世の主と師に対して表わすことを教えられてきた忠誠心を持って彼に仕え」[内村 1958:30]とあるように少年時代に教えられた封建領主や師に対する忠義が反映している。それゆえ日本との関係で、キリスト教理解はまだ曖昧で、日記に「『予定』ニ就キテ困惑セリ」[内村 1958:57]とあるように、信仰生活を続けながらとまどつたのは予定説であつた²⁰。内村は神によって救われるものと罪に定められるものが決められているなら人間は努力する必要がないのではないかという疑いを抱いたが、その問題は脇において信仰生活を続けた。しかしこの問題はその後の内村の苦闘と歓喜に密接に関わることになる。

②信仰生活

内村は札幌農学校卒業後に仲間と共に独立教会を設立するが、その目的は次のように述べられている。

我々の独立は、メソヂスト主義に対する反抗としてではなく、天にいます我々の主に對する我々の真実の愛着と我が国民に対する我々の最高の感情との表現として、意図されたものである。[内村 1958:82-83]

内村らが独立教会設立にいたるきっかけは、共に信仰生活を送った仲間が、洗礼を受けた教派によって聖公会とメソヂストに分かれてしまうことであつた。「ひとりの永遠の神」[内村 1958:23]に忠実であるためには教会は一つでなければならなかつた。内村らは、キリスト教の教えを忠実に守ろうとしたのだから、独立は「主に対する我々の真実の愛着」の表現であつたといえよう。また「我が国民に対する我々の最高の感情」という言葉には、日本国民のために、キリスト教の教えに忠実な教会を日本人の手で創るという自負が表れている。内村らは、日本でキリスト教を求める人が、教派主義の弊害にとらわれないですむ道を開いたのであつた。しかしあくまで律法を忠実に守りたいという気持ちが結果的に西洋追従でないものを生み出したのであつて、そこに日本の独自性の追求や西洋のキリスト教に対する反抗の意図はないと思われる²¹。ここでの内村は、律法を忠実に守ることに価値を認める「静的宗教」の立場から、宣教師のあり方を批判しているにすぎない。

独立教会を設立したものの、その後内村は「宗教事業の活動も科学的実験の成功も満たすことができない空虚な場所」[内村 1958:93]を自分のうちに見出し、その空虚さを満たすために札幌から東京に移った。だが満足は得られなかつた。内村は東京の教会でリバイ

バル²²やキリスト教の名のもとに行なわれる茶話会や晩餐会を経験したが、それらを「それ自身が空虚である感傷的基督教」[内村 1958:105]とみなした。そして、欧米への憧れをつのらせた。内村は、渡米する心境を次のように述べる。

望んだ満足を余自身の国土に見出すことができないで、余はラセラス²³のように、余の国とは国柄を異にする国に一すなわち基督教国に一余の探究を拓げることを考えた、そこでは基督教が数百年のあいだ疑う余地のない勢力と感化を及ぼして来たのであるから、平安と歓喜とは、異教生れの我々には思いおよばないような、真理の真剣な探求者には何人にも容易に獲得せらるるような、量をもって見出されるに相違ないと余は想像した。[内村 1958:105]

内村にとって基督教国は、基督教に支えられて政治経済や科学技術などの文明の発達とともに道徳性も発達していると思われた。そうであるなら慈善事業も発達しているはずである。内村は日本の「感傷的基督教」[内村 1958:105]に空虚さを感じていた時に「実践的の愛こそ基督教の本質ではないか」[内村 1958:101]と思い、ジョン・ハウードの伝記やチャールス・ローリング・ブレースの著作を読んだ²⁴。そしてそこに表れていることこそが「キリストを真に愛するすべてのものにふさわしい使命」[内村 1958:102]と思われ、それは基督教国ならではものには違いないと考えた。そこでそれを本場アメリカで学びたいと思ったのである。しかし渡米の目的はそれだけではなかった。それは、次のように述べられる。

しかし個人的満足の追求がこの大胆な歩みを取ることを余に強要した唯一の動機ではなかった。余を生んだ国土はその青年のすべてから何か国土の名誉と栄光に対する惜しみない寄与を要求する、そして余は余の国土の忠実な子となるため、我が国の境界のかなたに拓がる経験と知識と観察とを必要とした。第一に人となること、次に愛国者となることが、余の外国行の目的であった。[内村 1958:106]

ここから内村の渡米目的には、慈善事業に従事することによってキリスト者にふさわしい善い人間になることと、日本の発展のために尽くす人間になるという二つの目的があったことがわかる²⁵。内村には、日本の現状は否定しても「我が国を欧米のように強大にする」という強烈な愛国心があった。そのためにアメリカで様々な経験を積み、日本のために尽くしたいと思ったのである。この時の内村はアメリカを基督教と文明が一体となった素晴らしい国であると信じた。自分自身を満足させるためにも、国を豊かにするためにもアメリカに行くことが必要だったのである。このように内村は日本における基督教のあり方に疑問を抱いたが、それは教派ごとの争いや社交的行事によって教会内部のみの結束を強めるという点で「静的宗教」の性質を持っていた。それは内村の札幌農学校や卒業後

に仲間と設立した独立教会における信仰生活、すなわち唯一の神を仰ぎ、神との契約に基づいて自分たち自身の手で信仰共同体を運営するという質素な信仰生活とは明らかに違っていた。それが内村に違和感を抱かせたといえるが、そもそも内村もまたキリスト教に向かう目的が「愛国心」、つまり自己保存にあるという点では、やはり「閉じた社会」そして「静的宗教」に支配されていたといえる。

③日本への愛着

内村の渡米の目的は、自分自身のためにも国のためにも本場アメリカのキリスト教を学ぶことが目的であった。この時点で内村はキリスト教に大きな期待をかけていたことがわかる。しかしアメリカに行くのはあくまで日本を善い国にするためであって、日本そのものへの愛情が薄れているわけではない。その感情は日本を離れる時次のように表れる。

そして余の靈魂は余の天の父と余の先祖の亡き靈とに同様に向けられ、一種の黙想の中に祈祷と回想とを同時に行なった。教義学の先生たちは我々の行為がいかにも仏教的または法王的であるとして我々に対し顔をしかめられたかもしれない。しかしその時は我々の議論する時ではなかった。我々は我々の神、我々の国、我々の祖先を愛した、そしてこの厳粛な機会にそれらすべてを記憶したのである。[内村 1958:107]

これは渡米する前に父によって祈祷の後に位牌の前に連れて行かれた時の様子を描いたもので、この前の部分には「別離の時の厳粛さは教理が抑えることのできない自然の情を我々から引き出した」[内村 1958:106]とある。内村も父も洗礼は受けているものの、本能的な部分で日本的なものに支配されていることを示している。仏教に基づき儀式的な行為を行なうことは、自分の信仰にはそぐわないとは思うもののそれよりも抑えがたい感情に従うことになったのである。この時にはキリスト教の神と日本と祖先は同じように大切にされている。ここでの感情は、「我が国を万国以上にあがむべきこと、我が国の神を拝して他のいかなる神をも拝しないこと」という強制的に教えられた愛国心とは区別される。それはその国に生まれ育つことによって自然に培われる性質のものであろう。しかしそれは自分の身内のみを愛するという点では、「閉じた社会」を支える「静的宗教」であるといえる。また日本を出港する時には、船上から眺める風景が「靈に化せられた自然」[内村 1958:107]に変容する様を次のように述べる。

永遠の雪を白く戴いて厳然と西空に懸かるかなたの秀峰—あれは彼女の純潔な眉、国民の心の鼓舞者ではないか。峰をめぐる松に蔽われた山々、その麓に横たわる黄金の畑—あれは余に乳をふくませた胸、余を取り上げた膝ではないか。またその足もとに打ち寄せ飛沫となって碎ける波、それは彼女が堂々たる歩調で前進する時にその衣の縁につけた真珠ちりばむ飾りではないか。かくも純潔な、かくも高貴にしてりっぱな母—

彼女の子らは彼女に忠信たるべきではないか。余は彼女の岸を去った、そして直ちに、他国の旗をひるがえし異人種の船員の乗組んだ船に乗った。船は動き始める、— 母国よ、サヨナラ、— 動揺数時間ののち、わずかの秀峰の巔が眺められうるのみ。『一同甲板に』と我々は叫ぶ、『愛する愛する国土にもう一度敬意を。』[内村 1958:107-108]

この前の部分には、「国を愛するの愛は、他のすべての愛のように、別離の時にその最善最高の状態にある」[内村 1958:107]と述べられている。そして船上から眺める富士山を「かくも純潔な、かくも高貴にしてりっぱな母」と形容し、その素晴らしさにふさわしくあろうとする日本への万感の思いが込められている。内村はキリスト教という西洋の宗教に魅せられ日本の将来のために新境地アメリカに旅立つことを固く決意していたが、彼が受け入れたキリスト教、そして、宣教師が日本にもたらしたキリスト教が、「静的」であり「閉じて」いて、そこに日本の祖先崇拜やアニミズムといった「静的宗教」が顔を出すのを止めることができなかつたのである。

第3節 アメリカ社会への失望—日本の道徳と西洋の道徳の比較—

文明国アメリカに対する大きな期待を抱いて渡米した内村であったが、アメリカ社会の現実を見て次のように述べる。

我々の国には、人間のうち最も疑い深い人が言ったものと思うが、こういう諺がある、『煙を見れば火事と思え、人を見れば泥棒と思え』と。しかしよく鍵のかかっているアメリカの家庭のようにこの命令が文字通り実行されているのを見たことがない。それは現代の横溢する食欲に応ずるように変更された小型の封建的居城である。セメント造りの部屋と石造りの円天井を必要とし、ブルドッグと警官隊とによって警戒される文明が基督教的と称されうるかどうかは、正直な異教徒の真面目に疑うところである。[内村 1958:115]

ここで内村は、西洋文明はキリスト教とは相容れないものであると考えるようになる。内村は入信時に署名した「イエスを信じる者の契約」によってキリスト教の誠めを知った。そしてそこに定められた隣人愛や窃盗の禁止は、キリスト教国では当然守られているものだと思っていたであろう。しかしアメリカでは、家に鍵をかけるのが普通で、ブルドッグや警官隊によって治安が維持されるという現実があり、すでにキリスト教によって社会の秩序を保つ力は失われていた。その対比として日本のことを「我々の家は大概是誰にでも明け放しである。猫は楽しげ気に自由勝手に出入りし、人は微風に顔を吹かせて昼寝をする、しかも召使いや隣人にはいやしくも我々の所有物を犯す心配は感じられない」[内村 1958:114]と述べる。人間同士の信頼関係が成り立っているということでは、むしろ日本の方がキリスト教的であるとさえ感じたと思われる。また内村は人種差別の現実にも失望

した。アメリカでは「インディアン人とアフリカ人に対して強烈で非基督教的」[内村 1958: 116]な態度が見られるだけでなく、中国人に対する偏見・嫌悪・反感も激しかった。アメリカ人は中国に宣教師を送ってキリスト教に回心させようとする一方で、自国に来る中国人に対しては嫌悪感を露わにするのだった。内村はそこにキリスト教の外国伝道の欺瞞を感じた。そしてアメリカ人の中国人への対応と日本人の西洋人への対応とを比較して、次のように述べる。

願わくは我々の国土にいるコーカサス人種在留者の不正行為が数えられ、シナ人のそれと量りくらべられんことを！もし我々がアメリカにいる孤立無援のシナ人に為される半分だけの侮辱を我々の国土に在留するアメリカやイギリスの市民に為したとすれば、我々は間もなく砲艦隊に見舞われ、正義と人道との名において、その唯一の価値は彼らが青い目と白い皮膚をもっていることであってそれ以上の何ものにもないあの無価値な浮浪人の生命のために、頭割り五万ドルを支払うことを強要せられるであろう。[内村 1958:118-119]

内村は、アメリカ人は中国人の不正行為を問題にするが、日本における西洋人在留者の不正行為はそれよりも多いことを指摘する。しかしもし日本がそれを理由に日本にいる欧米人を差別したら欧米人にとってそれは大問題になることを述べる。内村は中国や日本が東洋の異教国であることを理由に差別されることには強い抵抗感を感じたのであった。そしてキリスト教の教えに反するキリスト教国のあり方に憤りを感じた。

さらに内村は、アメリカ社会に聖名濫用、金銭万能主義、宗教における教派的嫉妬などがあることにも失望し、その騒がしきにも辟易した。そして「おお、日出る国の安息、蓮池の静寂が慕わしい！」[内村 1958:123]と日本を懐かしんでいる。こうした経験から、内村は「もしも今日のいわゆる基督教国をつくったものが基督教ならば、天の永遠の詛いをしてその上にとどまらしめよ！」[内村 1958:123]という言葉まで吐いている。内村は、西洋文明はキリスト教の倫理体系の上に成り立つと考えていたのだが、必ずしもそうではないという認識を得たのであった。ここに内村が期待を寄せたアメリカ社会もまた「静的宗教」に支えられた「閉じた道徳」によるものであることがはっきりと表れている。つまり「閉じた道徳」もそれを支える「静的宗教」も、モノに知性（言語）と道具と社会の組織化をもって臨んで、自らとその構成員の自己保存と、その限りでの安寧を目指すものだが、その自己保存は、その社会やその社会の構成員が、利己主義や物質主義に墮すことを助長する。内村が失望したのはそういう社会の現実であった。しかし内村にとって唯一神信仰に基づく倫理体系を持つキリスト教そのものの魅力や、アメリカのどこかにキリストを真に愛する者による行為が見られるはずだという期待が失われたわけではなく、その思いを残したままアメリカ滞在を続け、慈善事業に従事したいという希望通り病院で看護人として働くことになった。ただしその時にはもう文明国とされるアメリカにひたすら憧れる気持ちはなく

なり、日本への評価を高めることになった。それは次のように述べられる。

しかし遙か流竄の地から眺めて、余の国は『無用の長物』たることを止めた。それはすばらしく美しく見え始めた、一余の異教徒時代の怪奇な美ではなくして、それ自身の歴史的個性をそなえて宇宙の中に一定の空間を占める真の均整のとれた調和的美であった。一国民としてのその存在は天そのものによって命ぜられたのである、そして世界と人類に対するその使命は明白に告知せられた、また告知せられつつある。それは、高い目的と高貴な野心を有する聖なる実在であるように、世界と人類のためにあるように、見えた。そのような輝かしい祖国観が余の幻に与えられたことは、余の限らない感謝であった。[内村 1958:127]

ここで内村は、これまで「無用の長物」と見ていた日本を神から祝福された独自の個性を持つ国ととらえるようになる。このような日本観の見直しは聖書の読み方にも反映され、エレミヤ書を読んだ時には、次のように述べる。

エレミヤに語りたもうたその同じ神は、よしそれほど明瞭でなくとも、余の国人中の或者にもまた語りたもうたということ、彼はその光と導きとなしに我々を全く棄ておきたまわなかった、いな、もろもろの国のうちで最も基督教的な国に彼が為したもうたように、この長い幾世紀の間、我々を愛し我々を見守りたもうたのである、ということであった。この思想は余の表現力をこえる感激的なものであった。外国伝来の信仰を受けてやや冷却された愛国心は、今や百倍の活気と感銘とをもって余に還ってきた。

[内村 1958:150]

ここにもやはり、日本を神から祝福された国ととらえるようになったことが表れている。ここでエレミヤに語った神が日本人の或る者にも語りかけていたということは、神がイスラエルの腐敗を嘆き、預言者エレミヤに対して民が道を正すように警告することを呼びかけたように、日本にも神からそのように呼びかけられて民を正しい道に導こうとした者があったということである。内村はその呼びかけによって日本は神から守られていたということを感じたのだ。しかしこの日本観は、欧米に劣らない日本の発見によって誇りが回復されたということにすぎない。そこには世界と人類に対する使命という言葉も見られるが、それがどういうものであるのかはまだはっきりとは認識されていなかった。

第4節 第二の回心―「閉じた道徳」から「開いた道徳」へ―

①慈善行為における苦悩

渡米前の内村にとって慈善事業に従事することは、キリスト教の本質をつかんで空虚な心を満たすという前向きなものとして語られていた。しかし渡米後には、それがかなり切羽

詰まったものであることが語られる。内村は病院勤務に入ったことを、ルターをエルフルト僧院に遂いやった²⁶のとやや同じ目的であるとして、次のように述べる。

ただ余はそれを『来るべき怒り』からの唯一の避難所であると考え、そこで余の肉を服従させ、内的純潔の状態に到達するように自信を訓練し、かくして天国を嗣ごうとしたためである。心底ではそれゆえ余は利己的であった。そして利己主義はいかなる形で現れても悪魔のものであり罪のものであることを、余は幾多の苦しい経験によって学ぶにいたった。慈善の要求するものは完全な自己犠牲と全部的の自己没却であるが、余がその要求に自分自身を合致させようと努力するなかに、余の生来の利己心はそのあらゆる怖い極悪の姿をもって余に現された、そして余自身の中に認めた暗黒に圧倒されて、余は意気消沈し、言うべからざる苦悩に悶えた。[内村 1958:131]

ここからは、内村にとって慈善事業に従事することは自らの救いの手段にすぎなかったことがわかる。内村は完全な自己犠牲の精神ではなく利己的理由から慈善事業を行うことに霊的苦悶を覚えた。そして約8ヵ月間勤務した後、耐えきれなくなって病院を後にした。内村はこの時「慈善『愛人』事業は、余の『愛己』的傾向が余の中にて全く消滅せられるまでは余自身のものではないこと」[内村 1958:151]を知ったとしている。このことから渡米前に内村が抱いていた計画、すなわち慈善行為を為すことによって善い人間になれるという期待は打ち砕かれたことがわかる。この時の内村は自らの利己心による罪の意識に苛まれ、自己閉塞状態にあったといえる。

②回心

病院を去ってから、内村は約半月後にカレッジに入学する。そこで総長の信仰的感化により自己閉塞状態を脱して回心に至る。総長は「神を聖書を、またすべてのことを成就する祈りの力」[内村 1958:157]を信じる「聖なる人」[内村 1958:15]で、「言葉と行為」[内村 1958:158]とによって内村に貴重な教訓を与えた。内村の回心は日記には次のように記されている。

「キリスト」ノ贖罪ノカハ今日ノ如ク明瞭ニ余ニ啓示セラレシコト嘗テアラザリキ。神ノ子ガ十字架ニ釘ケラレ給ヒシ事ノ中ニ、今日マデ余ノ心ヲ苦シメシ凡テノ難問ノ解決ハ存スルナリ。「キリスト」ハ余ノ凡テノ負債ヲ支払ヒ給ヒテ、余ヲ墮落以前ノ最初ノ人ノ清浄ト潔白トニ返シ給ヒ得ルナリ。今ヤ余ハ神ノ子ニシテ、余ノ義務ハ「イエス」ヲ信ズルニアリ。彼ノタメニ、神ハ余ノ欲スル凡テノモノヲ余ニ与エ給フベシ。彼ハ彼ノ栄光ノタメニ余ヲ用ヒ給フベシ、而シテ遂ニハ余ヲ天国ニ救ヒ給フベシ。

[内村 1958:163]

ここに至って内村は、キリストの十字架上の死がまさに罪深い自分を救うためのものであったと理解した。そしてただそれを信じることで救いが善行によらずとも神から恵みとして与えられること、つまり「人は律法の行ないなしに信仰によって義とせられる」[内村 1958:139]ということを知った。内村はこの体験について「余は自分自身を征服するにもはや余の空しい努力に頼らず、そのためには宇宙の大能力に訴えるにいたるまでに、立て直されたのである」[内村 1958:179]と述べる。それは深部が震撼される「知性以上」の第二の情動によるものである。内村にとってそれまで神は、裁く神であった。病院で慈善行為に従事したのもそれを『来るべき怒り』からの唯一の避難所」ととらえたからでもあった。しかしキリストの贖罪をわが身に感じることで裁く神は赦す神に転換し、それによって行為をなす動機が、義務の拘束性からキリストの十字架を通して示された神の愛に應えるものへと変化したのである。それは「閉じた魂」[二源泉 I :49]から「開いた魂」[二源泉 I :49]への飛躍を表している。内村は、神からの呼びかけによって「動的宗教」と「開いた道徳」を支えとして、「開いた社会」を目指す行動への決定的な駆動力を得るに至る。ここに「知性以上」の感動に裏打ちされた駆動力を持つ、神秘家内村が誕生したのである。

そして 3 ヶ月後には第二の回心を遂げたことで、かつては疑わしいと感じた予定説を肯定できるようになったことを次のように記す。

予定ノ教義ヲ研究シ、其ノ意義ニ強キ感銘ヲ与エラレヌ。心ハ歡喜ヲ以テ躍レリ。誘惑ハ退散スルガ如ク思ハレ、余ノ心ノ高貴ナル性質ハ悉ク感激ヲ以テ燃ユ。恐怖何処ニカアル、誘惑者ノ力何処ニカアル、モシ余ガ神ノ選民ノ一人ニシテ、世ノ其ノ置カレザル前ニ彼ノ世嗣トシテ予定セラレシナラバ！[内村 1958:166]

内村は、「かつて余の最大の躓きの石となった教義は、今や変じて余の信仰の隅の首石となるにいたった」[内村 1958:166]として、自分が神に選ばれた者であることを確信するならば恐れるものは何もないと語る。そして「神を喜ばせようと最善を尽くしつつあると同時に自分の選びについて本当に容易ならぬことと心配する人々は必ずや選民の間に自分自身を見出すと信ずる」[内村 1958:166]と述べて、回心に至るまでの霊的苦悶こそが選民であることの証だとする。2 日後にはそれをさらに深めて次のように記す。

嗚呼、凡テノ基督信徒ヲ謙遜ナラシムベキ思想ヨ！余ハ選民ノ一人ナラザルベカラズ、トハ、何タル価値ヲ余ニ与フルモノゾ！而モ余ハ日々罪ヲ犯シツツアルコトヲ思フベシ！[内村 1958:166]

内村にとって予定説を肯定できたことは神への謙遜をもたらした。予定説は自分が日々罪を犯しつつあるにもかかわらず神からの救いが約束されていることを説くからである。内村はそれを「日に日に自己に死ぬこと、それが選びである」[内村 1958:166]と表現する。

そして神の救済の性質については後日次のように記す。

余ノ靈魂ノ救拯ハ、余ノ環境ト此ノ世ノ運命トノ状態如何ニ全然無関係ナリ。(中略)
救拯ハ神ノモノナリ、而シテ如何ナル人モ物モ境遇モ余ヨリ其ヲ奪フコト能ハズ、其
ハ山ニモ優リテ確實ナリ。[内村 1958:167]

このように内村は神の救いが現世の状態には全然関係ないことや、救いは神のもので人がそれを変えることはできないことを確信したのであった。そして救いが人間の力の及ばない神のものであることを悟ったことにより、自己閉塞状態から脱することができた。さらに回心から約半年後、内村は救いに達するための苦しみが自分ひとりのものではなかったことに気づく。その体験は日記に次のように記されている。

「デーヴィット・ブレーナード」²⁷ノ伝ヲ読ム。彼ノ日記ヲ読ミテ、余ハ余ノ日記ヲ
読ミツツアルカノ如クニ感ジタリ。『凡テノ余ノ困難ヲシテ耐エ難カラシムルモノハ、
神ソノ聖顔ヲ我ヨリ隠シ給フコトナリ』ト彼ノ言フ箇所ニ来リシ時ニ、余ハ泣カザル
ヲ得ザリキ。シカシ余一人ガ唯内外ノ棘ヲ以テ神ニ試練セラルルニ非ザルコトヲ思ヒ
テ、甚ダ慰メヲ得タリ。彼ノ如キカカル祝福セラレ試練ヲ経タル人々ト共ニ天ニ於イ
テ有スル彼ノ快キ交際ヲ想望セリ。[内村 1958:171]

ここでは、ブレーナードを自分と同じような霊的苦悩を経験した人間としてとらえている。そしてそうした人間と共に救いに達する喜びを分かち合いたいという気持ちが記されている。ここで内村にとって救いの根拠とされているものは、信仰義認説²⁸と予定説である。信仰義認説は、人間は律法の行ないによらず信仰によってのみ義とされるということである。予定説は救われる人間は神によってあらかじめ定められており、その救いは人間の善行には一切かわりがないというものである。予定説において人間は神の意志を実現するために奉仕するべきであるとされる。そしてその奉仕の場として召命、すなわち神からの使命が与えられているのである。内村はこうした思想に基づき、日本や世界の国々を眺めるようになった。それは日記に次のように記されている。

神ノ摂理ハ我ガ国民ノ中ニアラザルベカラズトノ思想ニヨリテ多大ノ感動ヲ受ケタリ。
モシ凡テノ善キ賜物ガ彼ヨリ出ヅルナラバ、然ラバ我ガ国人ノ称讃スベキ国民性ノ中
ニ至高キ処ヨリ来リシモノモ亦タアルニ相違ナシ。我々ハ我々自身ニ特有ノ天賦ト賜
物ヲ以テ、我々ノ神ト世界トニ仕フベク試ミザルベカラズ。神ハ二十世紀間ノ鍛錬ニヨ
リテ達セラレタル我ガ国民性ガ、米欧思想ニヨリテ全ク置キ換エラルルヲ欲シ給ハザ
ルナリ。基督教ノ美ハ神ガ各国民ニ与エ給ヒシ凡テノ特殊性ヲ聖メ得ルコトナリ。福ニ
シテ奨励的ナル思想ナル哉、日、ハ、モ亦タ神ノ国民ナリトハ。[内村 1958:172-173]

内村はここで、まず神の摂理が日本国民に働いていることを示す²⁹。自分が罪人であるにもかかわらず救われるという確信を得たことで、異教国という弱い立場にある日本も救われるに違いないと考えたのだ。それは善行が神の救いの条件ではないことを悟ったことにより、欧米のように強大になることが国の価値を決めるものではないという思いに達したことを意味する。つまり日本国民の国民性の中には神から与えられた賜物があるので、その賜物によって神と世界に仕えるべきだとしたのである。そしてその賜物から成る国民性は神によって定められたものなので、人間の側からは変えることができない。したがって日本の国民性は米欧思想によって置き換えられるものではないとしたのだ。またここにおいて内村が「二十世紀間ノ鍛錬」と表現するのは、日本がキリスト教のない状態、いわば闇の中に自力でもがきながらとどまっていたことをさすと思われる。今やそこに神から救いの手が差し伸べられ、日本は光の中に再生するというのが、内村の考えであろう。内村はキリスト教入信直後には、神が日本を多年悪魔の手にゆだねたとしていたが、神は日本の救いを定めた上で日本を試練のもとにおいたと考えられるようになった。そして現実社会では、異教国である日本はキリスト教国から遅れた国とみなされているが、神の前ではそうした区別はないことを確信したのだった。

しかしここで重要なのは、「我ガ国民」、「我ガ国人」、「我ガ国民性」という表現があるとともに「各国民」という表現が使われていることである。内村は「基督教ノ美ハ神ガ各国民ニ与エ給ヒシ凡テノ特殊性ヲ聖メ得ルコトナリ」として、日本だけが神に選ばれて賜物を与えられているわけではないことを示す。神はすべての国を救うという計画のもとそれぞれの国にふさわしい賜物を授けているので、どんな国も他国の尊厳を犯すことはできないとするのだ。したがってその前に用いられている「我ガ国人ノ称讃スベキ国民性」という表現は他国に対する優越性を説くものではない。ここで内村は、アメリカ社会への失望を機に回復した日本への誇りと神との関わりを世界の国々にまで拡大して考えるようになったといえよう。それはどんなに罪深い私であろうとも、キリストの十字架による贖いを通してその私を救う神との交わりによって得られた見方であり、自らを「赦された罪人」[内村1995:182]ととらえる謙虚さから生まれたものといえる。そしてそうした見方によって世界を眺めることで全世界を神の支配のもとにある一つの国ととらえて、日本もまたその一員であることを喜びとするようになり、その神の国では、各国が神から授かった特殊性を生かして神に奉仕し互いに尊重し合うことが求められるとした。内村は第二の回心を契機として、全世界に及ぶ神の普遍的な力に対する目を開き、日本と他国の間に優劣はなく、共に神から愛される存在ととらえたのだった。そこには「祖国愛」から「人類愛」への飛躍が見られる。

③神の共同体

内村は、神の救いの計画のもと各国にそれぞれ特殊性が与えられている中で、日本にはどのような特殊性が与えられているのかについて、帰国するにあたって思い巡らした。そ

うすることで、日本が神から与えられた使命も明らかになるからである。そして日本がキリスト教国ではない異教国であることに特殊性を見出した。内村は「余を『異教徒』として、そして基督信徒としてでなく、この世に生みだしたもうたことを幾度となく神に感謝した」[内村 1958:201-202]として、その理由を次のように述べる。

なぜなら異教徒として生まれる幾多の利益があるからである。異教を余は人類の未発達うんたうの段階であって、基督教のいかなる形態によって達せられた段階よりもより高いより完全な段階に発展し得べきものものと考える。尽きざる希望が、すべての先人のそれよりもより壮大な人生にむかって冒険を試みる青年の希望が、基督教によって触れられていない異教諸国民の中にあるのである。そして余の国民は歴史上では二千年以上の年齢であるけれども、キリストにおいてはまだ子供であり、未来のあらゆる希望と可能性はその急速に進歩しつつある日々のなかに隠れているのである。[内村 1958:202]

ここで内村は、日本国民が二千年以上の歴史を持つが、キリスト教においてはまだ子どもであることに価値を置く。そしてこの記述の後には、異教徒として生まれ聖職者からほとんどキリスト教の教えを受けたことのない目でとらえたキリスト教観が示される。それによれば「純粹単純な基督教と、その教授たちによって装飾され教義化された基督教との間に、厳格な区別を設けることは必要かくべからざること」[内村 1958:203]となる。その場合「純粹単純な基督教」は「ナザレのイエス」[内村 1958:203]そのもので、「装飾され教義化されたキリスト教」は神殿、伽藍、教会、教義などをさす。内村はキリスト教において子どもである日本国民には「純粹単純な基督教」を受け入れ発展させていく可能性があるとするのである。また「未来のあらゆる希望と可能性はその急速に進歩しつつある日々のなかに隠れているのである」[内村 1958:202]と述べていることから、日本の近代化については否定的にはとらえていないと思われる³⁰。ただしアメリカにおける文明が自分の理想とは違っていたことを知ったので、渡米以前にひたすら西洋に憧れた気持ちはなくなり西洋にただ追従する形の近代化には否定的である。しかし、日本人が「純粹単純な基督教」を身につけることによって、文明をよりよい形にしていけるのではないかと考えていると思われる。

さらに、日本人はキリスト教を受容することによって善悪を区別する力やみなぎるような生命力が生まれるとするが、その一方で日本人が「二十世紀間ノ鍛錬」によって育んできた道徳性を評価する。そして「仏陀、孔子、その他の『異教の』教師たちの教えた人生の正道は、基督信徒がこれを注意深く研究すれば、何か自分たちの以前の自己満足を恥かしくおもわせるものである」[内村 1958:206]とか「基督教回心者のうち最もすぐれた人々は仏教や儒教の精髓をけっして捨てなかつた」[内村 1958:206]と述べる。ここで内村は、第二の回心以前に感じた神からの日本への語りかけの意味をはっきりと把握し、「仏教や儒教の精隨」とはどのようなものであるかについて悟ったと思われる。そして神は日本を異教国という闇の中におきながらもキリスト教を受容させる準備を整えていたのであり、そこに神の

救いの業があるととらえた。本作品の冒頭において、儒教の教訓とキリスト教との共通性を示したのはこの理由による。したがって内村は、キリスト教に繋がる要素が日本では仏教や儒教に表れるということを重視するが、日本に仏教や儒教があることを誇示しているわけではない。それは儒教や仏教は他の東洋の国から伝来したのであるから、それらの国にもまたキリスト教との繋がりがあり、また他の国々にもそのようなものがあるということを示していると思われる。ただ現在東洋において急速に進歩しつつある日本にはキリスト教を新しい形で普及させてよりよい文明を創り上げていく力があることを日本の特殊性としたのである。

ではアメリカについてはどうか。内村はキリスト教の伝統があることをアメリカの特殊性ととらえた。内村はアメリカ社会の闇の部分に触れて失望を味わったが、そのアメリカで善き師に出会って回心することができた。それはキリスト教の伝統なしには不可能なことであった。アメリカにはキリスト教倫理からはずれた闇の部分がある一方で光の部分も多く見出せる。例えば見返りを求めずに他人に善をなす人々が多く見られること、南北戦争のような人道的目的による戦争が支持されたこと、復活信仰に支えられているので人々がいつまでも若々しいことなどである。内村は、神が異教国日本を闇の中から救い出すように、キリスト教国アメリカには光の部分によって闇の部分を克服し再生する力を与えていると信じた³¹。そして神の力はこのように日本にもアメリカにも働いているので、それは世界各国に及んでいるに違いないと考えた。

内村は「この世は一単位であり、人類は一大家族である。これは余が余の基督教の聖書において読むところである」[内村 1958:221]と述べている。ここにはまさに「祖国愛」から「人類愛」への飛躍が表れている。このように世界を神の摂理に基づく共同体としてとらえた内村は、世界の国々は対等な関係にありそれぞれが神から定められた役割を持つととらえた。こうした考えを抱いて帰国した内村は、「余もまた、彼の貧しい僕であるが、基督教国において余が追い求めて来たすべてのものを得たのである」[内村 1958:230]という感慨をもらしている。ここからは内村が渡米前の「感傷的基督教」では得られなかったものをつかんだことがわかる。それはキリストの十字架を通して罪深い人間を救う全能の神をただひたすら信じることであった。そしてそれこそ「人間の希望」[内村 1958:231]であり「万民の生命」[内村 1958:231]であるとみなしている。内村にとってキリスト教は、日本を善くするだけのものではなく世界を一つに結ぶものとなったのである。本作品は、内村が将来『余は如何にして基督信徒として働きし乎』という書物を記す決意を述べて終わる。そこにはキリスト教の普遍的な力に対する讚美とそのために尽力したいという思いが込められている。

おわりに

内村は札幌における第一の回心によって、唯一神信仰のキリスト教に魅せられ、その信仰のもと発達した文明を持つアメリカにひかれた。しかしそれは日本を欧米のように強大

にしたいという自己保存によるもので、〈多神教的な一つの静的宗教（神道）から一神教的なもう一つ別の静的宗教（アメリカ・プロテスタンティズム）へ〉の回心でしかなかった。その内村にとって、キリスト教の救いとは律法を守ることによって与えられるものであり、日本は西洋に劣る存在として把握された。しかしアメリカ社会への失望を機に日本への誇りを回復し、利己心との闘いを経てアメリカで第二の回心を遂げた後には、その信仰とそれを通した日本と世界に対するまなざしは全く違うものとなった。

内村は完全な善行を成し得ないことに苦しんでいた時に、キリストの贖罪という啓示によって救われた。その結果人間の救いが善行ではなくただキリストへの信仰によって神から恵みとして与えられることを悟った。そして救いが神の絶対的主権のもとにあることを理解したことから、全世界を神の意志に基づく共同体とみて、日本も他の国々もその中にあるととらえるようになった。さらに自らの経験を日本や他の国々に投影し、それぞれの国が神から救われるべく定められているとみなした。ゆえに異教国という闇の中にいた日本も、今は闇の部分が多いように見えるアメリカも、他の国々もすべて神の救いの業に与ることができ、国と国との間には優劣はないと考えた。そしてその証として各国にはそれぞれ神から授けられた役割があるとした。つまり内村は、日本に対する誇りの回復を超えて日本が他の国々と対等な価値を持ち、共に神に奉仕する存在であるという認識に至ったといえる。そこにはもう「我が国を欧米のように強大にする」という意識はなく、ベルクソンのいう自己の拡大を目指すかゆえに争いを起こすもともになりかねない「祖国愛」から全人類を包容する「人類愛」の方向への変化が見られるといえよう。内村はここで「閉じた道徳」から「開いた道徳」へと飛躍したのである。それは神秘家内村が誕生した瞬間であった。

内村は本作品のアメリカ版の序文において、出版に尽力した友人ベルに讃辞を贈っている。そこで強調されているのは「相互の信仰の普遍性」[内村 1958 : 233]であり、それによって年齢と国籍の相違を越えた結合が保たれたとしている。そして本作品から「何らかの善いこと」[内村 1958 : 233]が生まれることを期待している。この序文は掲載されることはなかったが³²、本作品に対する内村の思いをよく表している。内村は第二の回心の体験を深めることによって全世界に及ぶ神の救いの力を信じるようになり、そこにおける日本や他の国々の役割を考えるようになった。したがって本作品における内村の意図は、異教徒であった自分の回心の過程を描くことで、西洋が忘れかけている神による救いの力を発信し、人々がそれを信じることによって全世界が一つに結ばれるという希望を表明することにあつたといえる。

第2章 内村鑑三の『代表的日本人』

—西洋の「閉じた道徳」に対する日本の道徳（武士道）—

はじめに

前章では『余は如何にして基督信徒となりし乎』において、内村が「閉じた道徳」の世界からキリストの十字架を通して「開いた道徳」に開眼したことを考察した。そして内村がそ

の視点から日本を眺めた時に、「閉じた道徳」の日本にも「開いた道徳」につながるものがあることを発見したことが明らかになった。本章ではそのことが『代表的日本人』(*The Representative Men of Japan*)にはどのように描かれているのかについて考察する。本作品は、日清戦争の最中である 1894 年 11 月に『日本および日本人』(*Japan and The Japanese*)として英文で出版された。収録されている作品は、「国土と国民」(“*The Land and The People*”)、五人の日本人(西郷隆盛、上杉鷹山、二宮尊徳、中江藤樹、日蓮)の評伝、「太平洋の禁酒島」(“*A Temperance Island of The Pacific*”)、「日本国の天職」(“*Japan: Its Mission*”)、「日清戦争の義」(“*Justification of The Corian War*”)である。このうち五人の評伝のみを独立させた形として本作品が日露戦争を経た 1908 年に出版された。その他の四編が削除されたのは、内村の義戦論から非戦論への変化が原因とされる。また評伝においてもその変化を反映して削除された部分がある。このように改編前と後には、義戦論と非戦論という立場の違いが確かに表れてはいる。しかし両作品とも、内村の執筆活動が第二の回心によって得られた「開いた社会」を目指す駆動力によって裏打ちされていることには変わりがない。したがってそこには、戦争・平和に関してのイデオロギーだけでは説明できない一貫した思いが色濃く表れていると考えるべきであろう。

先行研究では、本作品は日本がキリスト教を文明の基準とする西洋から低く見られることに対して、日本はキリスト教なしでも、西洋に比べて本来のキリスト教精神に近い高い道徳性を備えていることを誇示するものとしてとらえられてきた³³。これに対して本章では、本作品が先行研究に述べられているように西洋に対して日本の優れた点を示すことには変わりはないが、それが単なる西洋との優劣の比較を超えて、キリスト者として「開いた社会」を目指す内村が世界の現状に警鐘を鳴らし日本によってそれを打開していく可能性を説くものであることを明らかにしたい。その方法として①二つの版を比較して、一貫しているものは何なのか②その一貫したものは日本の何に由来するのか③日本が世界の現状を打開するためにはその日本由来のものに加えて何が必要だとされているのかという三点から考察する。なお翻訳は数種類あるが、本論文では 1894 年版に 1908 年版の削除箇所が明記してある内村美代子による翻訳を主に用いた³⁴。

第 1 節 二つの版の相違

①1894 年版における評伝以外の作品について

「序文」は黄海海戦の勝利の翌日に書かれたが、そこにある「わが国の主要な人物をただしく評価する上に、この書が幾分の助けともなればと願う」[内村 1968:5]とか「日本を駆け足見学した外国人旅行者が、この国について書きまくる時代にあっては「国産」とてあながち捨てたものではあるまい」[内村 1968:5]という表現から本作品の中心が五人の日本人の紹介にあり、全体の目的が外国人に対して本当の日本を理解してもらうことにあることがわかる。次の「国土と国民」(“*The Land and The People*”)は後に続く五人の日本人の評伝に対する序論的扱いである。日本の開国を自分たちの不完全さを認める機会であったと評

価した上で、完全な国民になるために日本人の長所と短所の分析がなされる。五人の評伝を記す目的は「日本国は子供の樂園」[内村 1968:32]だとみなし治外法権の恥辱を与えた「大多数のキリスト教国民」[内村 1968:32]に対して「大和魂」[内村 1968:32]を紹介して「世界の最高の一つなるこの国を扱うに、より思慮深くあれ」[内村 1968:32]と教えるためであるとす。

五人の評伝の後に続く「太平洋の禁酒島」(“A Temperance Island of The Pacific”)は、北海道の奥尻島が禁酒により貧しい状態から脱したことを述べる。そして最もキリスト教的な国であるはずのアメリカが禁酒と戦う一方でアフリカに酒を売ろうとしている現状に対して、日本の方がキリスト教的だということを示そうとしている。次に続く「日本国の天職」

(“Japan: Its Mission”)は、全身全力で神と国に尽くすことを述べるが、「自国を以て万国の中華と見做すものは国民中最も弱く進歩せざるものなり」[内村 1:286]という認識を示し、「各国民にも是に特別なる天職あつて地球の進歩を補翼すべきものなり」[内村 1:286]とする。そして世界各国の価値を対等だとする見方に立った上で、日本の役割を「東西両岸の中裁人器械的の欧米をして理想的の亜細亜に紹介せんと欲し進取的の西洋を以て保守的の東洋を開かんと欲す 是日本帝国の天職と信ずるなり」[内村 1:293]とする。最後に付録として掲げられたのは、「日清戦争の義」(“Justification of The Corian War”)である。内村は、「人類が地球表面に正義を建つるの目的を以て戦場に趣きし時代は早や既に過ぎ去りしが如し、此物質的時代の人は、其戦争の悉く慾の戦争たるを承認する」[内村 3:104]という時代認識を示した上で、日清戦争は義戦であることを欧米人に明らかにしようとした。さらに「基督教国已に義戦を忘却する今日に当りて非基督教国たる日本の之に従事するを怪むものあらん、然れども非基督教国若し無智ならば彼等は未だ誠実なり、基督教国が其迷信と同時に忘却せし熱心は吾人の未だ棄てざる所、吾人に一種の義侠あり」[内村 3:105]として日本は西洋の忘れた義戦を戦えることを説く。内村にとって義戦とは侵略や圧政、そして尊厳を傷つける行為に対する戦いであった³⁵。したがって日清戦争開戦の理由を明治 15 年以來の清の日本に対する行為すなわち朝鮮に対する日本の平和的攻略を妨害し恥辱を与えたことにあるとする³⁶。その際かつての西郷の征韓論も恥辱に対する憤りからくるものだと引き合いに出している。また清は世界の隠遁国であるにもかかわらず朝鮮を属国として進歩を妨げており、「自由を愛し人權を尊重するもの」[内村 3:107]はこの状態を放っておくわけにはいかないとす。そして日本が清を覚醒させ協力して東洋の改革に従事することが永久の平和につながるとす。したがって「基督教国を以て誇称する欧米諸国が此世界の患を地球面上より排除せん為め吾人に率先せざりし事を」[内村 3:107]とするように西洋諸国に対して協力を求める姿勢はなかった³⁷。このことから内村の戦争に対する姿勢は、戦争・平和に対するイデオロギーを越えた人間存在そのもののあり方に対する抗議によるものであり、それは「開いた社会」を目指す駆動力に支えられたものといえる。

②1908年版の変更点について

1908年版は、五人の評伝のみを『代表的日本人』(*The Representative Men of Japan*)と改題して出版された。序文には「余が今なお我が国人の善き諸性質—普通に我が国民の性質と考えられてゐる盲目なる忠誠心と血腥い愛国心を除いた其以外の諸性質—を外なる世界に知らしむる一助となさん」³⁸[内村 1941:5]という目的で本作品を再版したことが述べられている。この序文の「今なお」という言葉から内村が評伝を通して伝えようとしている日本国民の性質自体は旧版から変わらないことがわかる。しかしその中でもやはり義戦論から非戦論への思想上の変化が反映しているところがある。それは西郷と上杉からの削除箇所にも顕著だが、人物評価の変化は西郷のみに認められる。まず西郷についての記述から削除された部分について述べたい。内村は義戦であると信じた日清戦争が実は自国の領土拡大を狙う欲のための戦いであることに失望しただけではなく、キリスト教信仰の深まりによって義戦論からしだいに非戦論をとるようになった³⁹。したがって征韓論が採用されなかったことを嘆く部分は削除された。また西郷や明治維新や日本への評価を述べた評伝の最後の部分は大幅に削除された。西郷の評価については、他の部分には武士としての生き方自体に対する高い評価を残しながらもこの部分からは「武士の中の最後にして最大のもの」[内村 1968:73]や「輝く明けの明星」[内村 1968:73]という部分を削除し総合的評価を弱めている。明治維新については「明治維新は、卑劣な精神や下等な必要性から生み出されたものではなく、また私利私欲から生じたものでもない」[内村 1968:73-74]という部分を削除している。さらに日本を西洋と違って義戦を戦いうる国家すなわちよりキリスト教的な国家だとする見方を表した「正義に基づいて建てられた国家こそ、キリスト教国家と呼ばれるべきではあるまいか?」[内村 1968:74]という部分を削除している。

次に上杉についての記述から削除された部分について述べたい。内村は上杉の封建制を神の国に近い理想的な制度と考えており、近代の立憲制が必ずしも完全なものでないことを説いている。1894年版でも1908年版でもそのこと自体に変化はない。そこには人間を解放する目的で立憲制を採用したものの、それが利己主義を助長する方向に進んでいる近代の西洋のあり方やそれに巻き込まれていく明治政府への批判がある。しかし1908年版では、立憲制を批判し封建制を評価する三箇所が削除された。そこでは、立憲制が性悪説に基づき封建制が性善説に基づくことが強調されているが、それらを削除したのは内村が日清戦争と日露戦争によって人間の性質には悪の部分が多いことを思い知ったことを反映していると思われる。そのため残された部分は、封建制に対する高い評価を残しつつも過度の評価を抑制し、それが压制政治をもたらすものとして廃止されたことにも言及するものとなった。このことは、内村の考えが権力を抑制する機能を持つ立憲制を正しく運用しながら封建制の長所を生かすことにあることを示しているといえよう。このように内村は義戦論の立場から日本の優越性を説く部分や戦争を肯定する部分を1908年版の評伝からも削除した。

第2節 日本人の国民性とキリスト教との類似と西洋近代の問題点

前節では1908年版で削除された部分の内容について考察し、義戦論の立場から日本の優越性を説く部分や戦争を肯定する部分が削除されたことを確認した。それでは評伝のみとなった1908年版においては、1894年版の削除された部分にみられた西洋近代に対する批判的な見方や日本を西洋近代より本来のキリスト教精神に近いとする見方はどのようになっているのだろうか。本章ではそれについて考察したい。評伝においては五人の代表的日本人の業績とキリスト教との比較を通して、日本がキリスト教を受け入れる下地を持つことが示される。まずそれを各人物に即して整理してみる。

西郷について論じた章では「敬天愛人」[内村 1968:63]の精神とキリスト教そのものを比較している。西郷の「天は、すべての人を平等に愛したもう。それゆえに、われわれは、自身を愛するにひとしい愛をもって、他の人を愛さねばならぬ」[内村 1968:64]という言葉は、「律法と預言者とに関するすべてを言い尽くしたものである」[内村 1968:64]とする。また西郷の経済観とキリスト教の経済観を比較している。西郷の書いた評論「富の生涯」にある「徳を修めようと努める人には、おのずから富が集まる」[内村 1968:71]という言葉をはじめとする経済観は、聖書の箴言にある「施し散らして、増す者あり、与うべきを惜しみて、かえりて貧しきに至る者あり」[内村 1968:72]という言葉やマタイ福音書の「まず神の国と、その義とを求めよ。さらば、これらのものはみな、なんじらに加えられるべし」[内村 1968:72]という言葉の「適切な注解」[内村 1968:72]ではないかと述べている。上杉について論じた章では、彼の藩に浸透していた封建制度をキリスト教と比較し、封建制度は「神の国」[内村 1968:76]によく似ているとされている。封建制度について「自己犠牲のうるわしい精神が、残りなく発揮されるのは「仕えるべき“わが、主君、または心にかけてやるべき“わが、臣下を持つ場合に限られる。封建制度の強みは、治める者と治められる者との間に、この“人間的な、つながりがある点」[内村 1968:79]だとする。そして聖書にも「未来の約束の国において、われわれは、「“わが、民よ」と呼ばれ、「“なんじ、のむちと、“なんじ、のつえ」とがわれらを慰めるであろうと書いてあるではないか？」[内村 1968:79]とする。二宮について論じた章では、彼の経済観とピューリタンの経済観を比較している。二宮が「“道徳の力、にたよって経済方面の改革」[内村 1968:121]を行ったことを「尊徳のうちにはピューリタンの血が通っているように見えた」[内村 1968:122]としている。それは二宮が荒廃した農村の復興を任された時に、仁術（愛のわざ）のみが民を救い再び平和をもたらすとして、民に対する金銭的援助を撤回し「愛と、勤勉と、自ら助けること」[内村 1968:121]という三つの徳を厳しく実行させたことによるとする。中江について論じた章では、旧日本の学校における師弟関係と聖書における主と弟子たちとの関係を比較している。旧日本の学校においては「教師と生徒の間柄も、この上なく密接」[内村 1968:153]で「“先生、のために命を捨てることは“弟子、たる者の最高の徳と考えられていた」[内村 1968:154]ので、「弟子は師にまさらず、しもべは主にまさらぬこと、良き羊飼いは、羊のために命をも惜しまぬこと、その他これに類した言葉を聖書の中に見出だしたとき、われわれ

は、それを、自分たちが、ずっと昔から知っていた真理として、すんなりと受け入れました」[内村 1968:154]とする。日蓮について論じた章では、日蓮とマルチン・ルーテルの求道的な態度を比較している。日蓮は、仏教の真理を求めて血を吐くような苦闘の末、仏陀の残した経典に依ってのみ解決することを決めた。その姿は、やはりキリスト教の真理をつかむために意識を失うほど苦悩して聖書に解決を見出したルーテルのことを思い起こさせるとしている。

以上五人の代表的日本人とキリスト教との比較がみられる箇所についてまとめてみた。これらによって、内村は日本がキリスト教を受け入れる下地を持つことを示している。そして内村が各人物の業績とキリスト教とが重なり合うとしているところは、内村の言葉によれば「自己犠牲のうるわしい精神」と「経済を道徳と切り離して取り扱わなかった点」[内村 1968:95]だといえる。それは結局社会との関係においては〈利他主義(無私)〉でモノとの関係では〈精神主義(無欲)〉ということである。そしてこの日本とキリスト教との親和性は、現在西洋が置かれている状況をはるかに超えて日本をキリスト教にふさわしいものにしていくと内村は考えた。その現在西洋が置かれている嘆かわしい状況とは、日本とキリスト教との親和性を形成する要素とは反対の状況、つまり利己主義と物質主義である。

内村は、西洋近代の利己主義と物質主義が起こした事件を次のように述べる。利己主義については「インドは比較的に世界に接近しやすかったために、たやすくヨーロッパの利己心の餌食となってしまった。インカ帝国や、モンテズマの平和の国は、世界によってどんな目にあわされたか？」[内村 1968:35]として西洋近代におけるアジアやアメリカ大陸に対する侵略行為を批判する。また物質主義については「「パナマ疑獄事件」を目前に見て、この巨大な事業の失敗の原因が主として道徳的なものであったことを見落とす人があるであろうか？」[内村 1968:145]として西洋近代の道徳的腐敗を批判する。そして利己主義や物質主義につながる西洋近代の思想や制度をあげている。利己主義につながる思想については「近代ベンタム主義者(功利主義者)」[内村 1968:72]、「快楽主義的な幸福観」[内村 1968:96]、「西洋伝来の「幸福至上主義」」[内村 1968:122]をあげている。制度については「アメリカその他の土地で農民ギルドと呼ばれているものは、自己の利益を主たる目的とする産業協同組合にすぎない」[内村 1968:100]とか「適者生存の原理に基づく当世流の教育制度は、人類愛にあふれた寛容な君子(紳士)を作るのには不適當のものと考えられていました」[内村 1968:153]と述べている。さらに立憲政治については「聖人を助けるよりも、盗人を縛るに適したものであって、代議政体とは、進歩した警察制度の一種だと、私は考える」[内村 1968:78]としてネガティブな面について述べている。物質主義につながる制度としては、やはり西洋近代の教育制度について「学校が知的の年季奉公をする所」[内村 1968:151]だと批判している。また、「科学」については「現代のわれわれは、非科学的であることを恐れて臆病な人間となり、目に見えるものによってしか行動できない」[内村 1968:193]として、立憲政治と同様ネガティブな面をあげている。さらに近代日本に西洋から入って来たキリスト教の宣教師についても、キリスト教の美点である〈利他主義〉や〈精神主義〉が見られ

なくなっていることについて日蓮との比較で述べている。「たとえ彼が聖書を日日、口に唱え、聖書から得た靈感に燃えていたとしても、彼ははたして聖書の宣伝者としての使命のために、十五年にわたる剣難と流刑とに堪え、その生命と靈魂とを危険にさらすことができるであろうか」[内村 1968:224]という言葉は、信仰のためなら自らも犠牲にするという利他的な態度が見られなくなっていることへの批判だと思われる。また「愛嬌、卑下、ほしがり屋、物乞い性というような名で呼ばれるものは、国家の恥辱にほかならず、それはただ本国へ報告する「回心者」の数をふやすのに都合のよいものであるにすぎない」[内村 1968:226]という言葉は、信者の数を増やすことが重視され信仰の精神的な面が軽視されていることへの批判だと思われる。

内村はキリスト教国であるはずの西洋諸国が、キリストの教えから離れてこうした嘆かわしい状態、つまり自己保存に走る「閉じた社会」に陥っているのに対して、日本も「閉じた社会」ではあるものの、歴史上そうした自己保存を破り得ていて、多少なりとも日本社会を開き得ていた日本人がいたことに西洋近代に勝るものがあるとしてそれを強調している。そのことについて内村がどう示しているのかについて五人に即して整理してみたい。

西郷では、西郷が征韓論の際にまず自分が使節として朝鮮に派遣されることを望んだ自己犠牲の精神を評価している。「この使節の責任は重く、また極度の危険を覚悟せねばならぬから、この役目には是非、自分を当たらせてもらいたいと、西郷は主張した。国民の前に征服の道を開くために、まず征服者自身が自分の命を投げ出そうというのである！このような方法で企てられた征服が、かつて歴史上に見られたであろうか」[内村 1968:52]と述べている。上杉では、上杉が幼少期に学んだ経済観を評価している。「東洋的考えの一つの美しい特徴は、経済を道徳と切り離して取り扱わなかった点である。(中略)「それゆえ、偉人は、木を思って実を得るが、小人は、まず実のことを思うがゆえに、実を得ることが出来ない」という孔子の教えは、恩師、細井によって、鷹山の心に刻みこまれていたのである」[内村 1968:95]と述べている。二宮では、二宮の経済観を評価している。ピューリタンとの共通性を述べた直後に「いや、むしろ彼は、西洋伝来の「幸福至上主義」に汚されぬ真正の日本人であったと言うべきであろう」[内村 1968:122]と述べている。中江では、旧日本の学校制度の方針を評価している。「われわれが学校にやらされたのは、卒業の後に生活費をかせぎ出すためというよりは、むしろ「真の人間」、われわれの言葉でいえば、「君子」になるためでありました」[内村 1968:151]と述べている。また「われわれは、クラス別に学ぶこともありませんでした。魂を持った人間を、オーストラリアの農場の羊よろしく、クラス分けする制度は、旧日本の学校にはなかったのです。われわれの教師は、人間とは分類できない者であり、誰しもが個人として、すなわち、顔と顔、魂と魂をつき合わせるようにして扱われなければならぬ者であることを、本能的に知っていたと、私は思うのです。それゆえ、教師たちは、生徒一人一人を対象に、それぞれの肉体的、知能的、精神的特性に応じた教え方をしました」[内村 1968:152-153]と述べている。日蓮では、日蓮の終始一貫した布教態度を評価している。「彼に付随している知識上の誤りや、生来の気性や、時代の影響を取り

去った彼自身は、心の底まで真実な魂、最も正直な人、最も勇敢な日本人である。二十五年以上も偽善を続けられる偽善者などが居るものではなく、また偽善者は、彼のために命を投げ出そうとする何千人もの崇拜者を集めることなどはできない」[内村 1968:221]と述べている。

これらのことから内村は、日本に見られる〈利他主義〉と〈精神主義〉が日本をキリスト教との関係で西洋近代に勝っているとしていることがいえる。そしてその見方については義戦論を掲げた 1894 年版においても非戦論をとるようになった 1908 年版においても一貫しているのである。

第 3 節 西洋近代の悪を克服する源泉としての日本の道徳

それでは、日本をキリスト教にふさわしいものとし、その点で西洋に勝るものとしているもの、その出どころは何なのか。本書にはそれが次のように示されている。

われわれはまだ母のひざの上にいる、われわれは少なくとも十戒の内八つまでを父の口から学んだと信じます。すなわち、力は正義では「ない」、こと、宇宙は利己主義の上立つものでは「ない」、こと、いかなる形を取ろうとも、盗みは正しく「ない」、こと、生命と財産とは、われわれの究極の目的とすべきものでは「ない」、こと、その他多くの事どもです。[内村 1968:150-151]

まさにここから、日本の教育が西洋近代の利己主義や物質主義を嫌悪するものであることがわかる。さらに 1908 年に出版された本書のドイツ語版に寄せた後記における内村の言葉を見てみたい。そこでは自分が誇りとする精神を次のように述べている。

正に一人の武士の子たるの余に相応はしきは、自尊と独立である。権謀術数と詐欺不誠実との嫌悪者たることである。武士の掟は、『金銭を愛するは、もろもろの悪の根なり』という基督教の律法に劣らざるものである。[内村 1941:13-14]

この言葉から、内村が誇りとする日本の精神が「武士の掟」に由来するものであることがわかる。そしてその特徴とはやはり自分のためより人のためという〈利他主義(無私)〉やモノに支配されない〈精神主義(無欲)〉と重なる。しかもその〈利他主義(無私)〉においては一般的には矛盾するとも思われる自尊心と滅私奉公が不可分に結びついている。内村はそれを武士としての生き方を高く評価する西郷の中に強く見出している。すなわち西郷の行動は「心が清く、動機が高くあるならば、会議の席であろうと、戦場であろうと必要な時には、いつでも道が開けるであろう」[内村 1968:64]という信念に貫かれたものであったとすることで、武士の生き方においては私利私欲のない行動と自己の人格と威厳を保つことが両立することを示していると思われる。そのことは「至誠の王国は、人目に触れぬ密室にある。

一人居る時強い者は、どこに居ようとも強い者である」[内村 1968:64]や「人は自分自身に勝つことによって成功し、自身を愛することによって失敗する」[内村 1968:64]という西郷の言葉を引用することからもわかる。つまり誠実であるためには独立心がなければならないし、成功するためには自分自身に執着してはならないということである。武士の独立心には公の利益のためには世間の風潮に逆らっても志を貫く気概があるといえる。また武士は〈精神主義(無欲)〉をとるので、節約や儉約といった要素を重視する。それは大きな目的のためには物質的満足にはこだわらないということの表れであり、西洋近代には見られなくなったものである。これらについて五人の具体的な事例に即して整理してみたい。まず〈利他主義(自尊心・滅私奉公)〉は以下のように整理できる。

西郷の自尊心については、征韓論で下野したことをあげる。正義に基づいて計画された韓国派遣の話が閣議でいったん決定されたにもかかわらず、正義よりも文明の快樂と幸福を重視する岩倉や大久保や木戸の卑怯な手段によって撤回されたことに憤り腐敗した政府を自ら去ったことをあげる。そして征韓論の禁圧以来、「柔弱な風も生じ、決然たる行為を避け、明白な正義を犠牲にしても平和に執着するなどの、真の武士を嘆かせる風潮が、ひろがって行った」[内村 1968:54]と述べる。滅私奉公については「完全な犠牲の精神こそ、彼の勇気の秘訣であったということは、次の重大な発言によって知られる」[内村 1968:65]とする。そして「命も、名も、地位も、金も要らぬ人ほど扱いにくいものはない。しかしこういう人と共にでなければ、人生の苦しみを分かち合うことはできず、また、こういう人のみが、国家に大きな貢献をすることができる」[内村 1968:65]という言葉を用いる。

上杉の自尊心については、わずか十七歳で崩壊寸前となっていた米沢藩の家督を相続したにもかかわらず、自分にゆだねられた領土と領民とを生きかえらせることができるという希望を失わなかったことを述べる。滅私奉公については「骨身惜しまず働いた節制家の鷹山は、七十年間、変わらぬ健康に恵まれ、青春時代の壮志の大方を実現させた。一すなわち、彼の藩が確固たる基盤の上に立ち、領民の生活が十分に安定し、領国全体が豊かに甦るのを、彼はその目で見たのである」[内村 1968:107-108]とある。

二宮の自尊心については、叔父の家に身を寄せる貧しい孤児であったが、家の仕事が休みの日にも働き道を切り拓いたことをあげる。「謙虚な努力の報いとして、生まれて初めて、その生活の糧を得た孤児の喜びは察するに余りある。そして、この年に収穫した米こそは、その後の彼の多事な生涯を始める資金となったのであった。真に独立の人とは彼のことだ！」[内村 1968:117-118]とある。滅私奉公については、荒廃した三村の復興を任された時「数千の家を救おうと思えば、わが家を犠牲にするほかはない」[内村 1968:122]として、祖先伝来の資産を回復する仕事を放棄して故郷の村を後にしたことをあげる。

中江の自尊心については、「この国の片田舎に根をすえて、彼は、平和にあふれる生涯を、その死に至るまで、楽しんだ。まもなく、わかることだが、彼の名が世間に知られるようになったのはほんの偶然のことからである。評判を立てられることを、彼は何よりもきらった。彼にとっては、彼の心こそ彼の王国であり、彼は自分自身の中に、自分のすべて、否、それ

以上を有していた」[内村 1968:163-164]とある。滅私奉公については、「彼が、村の出来事につねに関心を持っていたこと、村の裁判所に訴えられた村人のために、とりなしをしたこと、自分をのせた「駕籠、かきにさえ、「人の道」を教えたことなど、彼にまつわる幾つかの話を、純な村人は語り伝えている」[内村 1968:164]とある。

日蓮の自尊心については「彼はただひとり、独力で出発した。あらゆる種類の権力と対立し、当時の有力な諸宗派と根本的に相容れない見解を携えての出発であった」[内村 1968:206]とある。滅私奉公については、布教における幾度かの危機に際して「もし法華経のために死ぬことができたなら、わが生命は少しも惜しくない」[内村 1968:224]という言葉を発表したとある。

次に〈精神主義（節約・儉約）〉は以下のようになる。西郷については、「日本陸軍の総司令官、近衛総督、大臣中の最有力者という栄誉を身に帯びながら、彼の外見は、普通の兵卒と異ならなかった。数百円の月給のうち、十五円あれば十分だとして、残りのすべては、困っている人に快く分けてやった」[内村 1968:59-60]とある。上杉については、「彼は木綿の衣服と粗末な食事との習慣を、藩庫の信用が回復し、自由に多額の金を使えるようになったその晩年まで続けた」[内村 1968:104]とある。二宮については、「今やこの三村は、以前の繁栄の時と同じく、年収一万俵の米を産するようになったばかりか、何年続く飢饉に堪えられるほど、穀物の満ち満ちた倉庫を幾棟か、持つまでになった。そして喜ばしいことは、彼自身もまた、この地で数千金の蓄えを得、後年、これを、思うまま、慈善のために使ったのである」[内村 1968:129-130]とある。中江については、「その外見の貧しさと単純さとはうらはらに、藤樹の内面は豊かで、また変化に富んでいた」[内村 1968:172]とある。そして「まことに彼こそは、天使のような人について、よく言われる、「九分が靈魂で、一分のみが肉体」という言葉で評すべき人であろう」[内村 1968:173]としている。日蓮については、「日蓮の生活は簡素をきわめたものであった。鎌倉に草庵を構えてから三十年の月日が経ち、その間には、富んだ俗人の幾人かも弟子に加わって、安楽な生活は望むがままであったにもかかわらず、彼は身延におけると同様の草庵の生活を変えなかった」[内村 1968:225]とある。

以上から、「武士の掟」に由来する〈利他主義（自尊独立・滅私奉公）〉と〈精神主義（節約・儉約）〉は、五人に共通していることがわかる。また〈利他主義〉につながるものとして、五人には共通して弱者への思いやりが見られることも重要である。西郷は無辜の民を救うために江戸城無血開城に応じた。上杉は、若くして結婚させられた妻が十歳の知能しか備えなかったにもかかわらず、心からの愛と尊敬をもって彼女に接し、二十年に及ぶ結婚生活中一度も不満を示したことはなかった。二宮は、三村の復興を任された時、年老いて一人前の仕事かむずかしくなった農夫が「根っこ掘り」[内村 1968:124]という骨が折れて目立たぬ仕事に精を出すのを評価した。中江は、配偶者となった婦人が肉体的にあまり美しくないことから母親に再婚をすすめられたにもかかわらず従わなかった。日蓮は、「貧しい者や悩める者にむかつては、この上なく優しくかった」[内村 1968:225]とある。さらに内村はこの「武士の掟」に由来するものが特権階級としての武士に限るものでないことを、二宮や日蓮

の例や、武士としての教育を受けた三人の精神が様々な人に伝わっていることによって本作品の中に示している。西郷については、涙とともに彼の墓を訪れる人が絶えないことが描かれている。上杉については、彼の藩では彼の教えが行き渡り正札市というシステム（正札という値札と商品のみが置かれた売り手のいない場所で買い手が正札通りの金額を払って商品を持ち去る商取引）がきちんと成り立っていたことが描かれている。中江については、彼の村でも彼の教育によって武士が馬に大金をくくりつけたまま馬子に馬を返しても馬子はそのお金を返しに来るばかりかお礼も辞退するという光景が見られたことが描かれている。内村は本作品を通して〈利他主義〉や〈精神主義〉に生きた五人を讃えるだけでなく、その精神が広く普及している日本を描こうとしたのである。このように内村は五人の日本人によってもたらされた日本の優れた点を示した。こうしてここまでで、日本がキリスト教を受け入れる準備ができていること、さらにキリスト教との関係で、日本が西洋近代に勝っていることが確認され、それが「武士の掟」に由来するものであることが明らかになった。しかしそのあり方がそこまで優れたものならば、日本はそれをそのまま続ければよいのであってキリスト教など必要ないのではないのかという問題が残る。次節ではこの問題について考察する。

第4節 キリスト教受容が開く日本の可能性とその日本が開く世界の可能性

これまで日本においては「武士の掟」に由来するものがキリスト教を受け入れる下地としてあり、それがキリスト教との関係で西洋近代に勝るものであることを確認してきた。しかし内村はそれがそのまま十分であるとは考えなかった。ここではその理由について内村とベルクソンの思想を対応させながら明らかにしたい。内村は1908年のドイツ語版後記では次のように述べている。

武士道もしくは日本の道徳は、キリスト教そのものよりも高く優れている、したがって、それで十分だなどと思いつくはなりません。武士道はたしかに立派であります。それでもやはり、この世の一道徳に過ぎないのであります。その価値は、スパルタの道徳またはストア派の信仰と同じものです。それにより、リクルゴスやキケロのような人物を産むことができるであります。しかしカール大帝やグラッドストーンのような人物は産み出せません。武士道では、人を回心させ、その人を新しい創造者、赦された罪人とする事は決してできないのであります。[内村 1995:182-183]

ここで内村は、武士道⁴⁰とストア派についてそれらは立派ではあるものの現世的道徳に過ぎないとしている。このようにストア派を不十分なものとする見方はベルクソンにも見られる。ベルクソンによれば「ストア派は自分たちを世界市民と称し、さらに加えて、すべての人間は兄弟であり、同じ神からでたものだ」[二源泉Ⅰ:84]というキリスト教道徳とほとんど違っていない言葉を持っていたにもかかわらず、それが「本質上哲学」[二源泉Ⅰ:

84]であったために、「静的なものから動的なものへ跳躍させる躍動が欠けていた」[二源泉 I : 84]ということである。ここでいう「静的なもの」とは、家族や国家といった集団の防衛本能に基づく「閉じた社会」のことであり、「動的なもの」とは人類愛に基づく「開いた社会」のことである。前田英樹は、内村が生涯説き続けたキリストのあり方とベルクソンが『二つの源泉』で示すキリスト像の類似を指摘しているが、このようなベルクソンの考えについて次のように述べる。

「人類」は、共同体を表す概念ではない。この観念の発生には、共同体とはまったく別の起源をもつひとつの「宗教的情動」が働いている、というのがベルクソンの考えである。その情動は、共同体の閉じられた性質を、一挙に内側から開く力を持っていた。祖国愛の単なる拡張から、人類愛を身につけることは決してできない。祖国愛から人類愛に移るには、閉じられたものから開かれたものへと逆行する一種の飛躍が、社会的人間から神的人間への、生物進化にも似る大変化が必要であった。たとえば、イエス・キリストはその飛躍を一身に体現した人であると、ベルクソンは考える。イエスがもたらした「人類愛」という情動の火は、共同体を超えて次々と燃え広がった。その事実がなければ、人類はすでに今日まで生き延びてはいないだろう、というわけである。[前田 2011:186-187]

前田は、ベルクソンにとっても内村にとっても「イエスとは、対象のない愛それ自体によってすべてを救い上げる人、神の本質を備えた「明確なる人格」(内村) そのものである」[前田 2011:187]という。しかし共同体への愛と人類愛を区別したベルクソンの考え方に対して、内村は「己の両親、師、郷土、祖国といったものへの愛が、そのままキリストの、すなわち神の人類愛に繋がることを信じている」[前田 2011:187]とする⁴¹。ただし「内村が己のなかに保持し続けた祖国や郷土は、ベルクソンのような生物・社会学的な共同体とは、またまったく異なった性質を持っていたらう」[前田 2011:187]とし、それらは「彼のなかで「基督教」を接ぎ木した信仰と道德の太い台木だったのである」[前田 2011:187-188]ととらえている。本章の第2節と第3節では、この台木、すなわち日本の精神がキリスト教と類似しており、それが「開いた社会」への可能性を持つことを考察した。内村は、自分は日本のため、日本は世界のため、世界はキリストのため、すべては神のためという信条を生涯持っていた。また「自国を以て万国の中華と見做すものは亦国民中最も弱く最も進歩せざるものなり」という認識を示し、「各国民にも是に特別なる天職あつて全地球の進歩を補翼すべきものなり」として世界各国の価値を対等だとする見方に立ち、それぞれの国が神の国の実現に向けて役割を持つと考えていた。こうした考えやベルクソンの考えとのつながりから、内村は日本を「閉じた社会」ではなく、それを破る社会にするためにキリスト教が必要だと考えたとしても許されるであろう。ベルクソンはまた次のようにも述べている。

ストアの哲人たちは、すべての人間は兄弟であり、賢者は世界市民だと宣言していた。だがこの法式は、要するに頭で考えられた理想の表出、それもおそらくは実現しえまいと考えられていた理想の表出でしかなかった。ストアの主だった哲人のうちだれ一人として一帝位についたあの哲人でさえも一、自由人と奴隷との、ローマ市民とローマ市民ならざるものとの間の障壁が低くできると考えていたとは思われぬ。権利の平等と人格の不可侵とを含蓄するかの普遍的兄弟愛の観念が力を持つためには、キリスト教の出現を待たねばならなかった。[二源泉 I : 111]

そしてこのように述べた後、「われわれの感嘆を強いる賢者たちによって一般の人に示されただけの理想と、愛を招く愛の使信となって世に送られた理想とは、決して同じものではない」[二源泉 I : 111-112]とするのである。これはまさに内村が、武士道はこの世の一道徳に過ぎないとしてその価値をスパルタの道徳やストア派の信仰と同じだとみなしたことと重なる。内村はスパルタの道徳やストア派の信仰によって、リクルゴスやキケロのような人物を産むことができるが、カール大帝やグラッドストーンのような人物は産み出せないとしている。内村はカール大帝やグラッドストーンの優れた業績がキリスト教に由来すると考えていた⁴²。そして内村にとってそのキリスト教の最も顕著な特徴とは、キリストの十字架による贖罪という愛の行為によって人々を「赦された罪人」とすることであった。それはベルクソンがイエスによる呼びかけを「知性以上」のものにとらえていることと同様の意味をもっている。

本作品において描かれる日本は、支配者階級と庶民との間にある情愛の細やかさや一見価値のないような者にも愛情を注ぐ点でストア派よりはキリスト教に近いと内村は考えていたと思われる。しかしそれはあくまで自らの共同体内に限られるものであり、そのままでは他の共同体に対しても同様なものになりうるとはいえない。またたとえ細やかな情愛があるとはいえ、それは「権利の平等と人格の不可侵とを含蓄するかの普遍的兄弟愛」といった自覚にもとづくものではない。人間はキリストの十字架を通して神の前では皆等しく「赦された罪人」であると悟ることによってのみそれを自覚し、自らの共同体のみではなく全人類のことを考えることができるというのが内村の考えであったと思われる。当時の西洋社会はキリスト教国であるにもかかわらずその重要な要素である〈利他主義〉や〈精神主義〉が忘れられ、各国が個人や自己の属する社会の保存のみに汲々とする「閉じた社会」に陥っている状態にあった。内村はこのような状態に対して、日本にはまだキリスト教が受容されてないにもかかわらず武士道というものがあり、それは自らの所属する共同体内に限定されているとはいえキリスト教に類似した〈利他主義〉や〈精神主義〉といった道徳的要素が備わっていることを示した。つまり優れてはいるがいまだ「祖国愛」にとどまっている武士道を「人類愛」に飛躍させ「開いた社会」とするためには、「対象のない愛それ自体によってすべてを救い上げる」キリストそのものを知ることが不可欠ではある。しかしそれが実現されれば、日本が開かれることでキリスト教精神を忘れ去っている西洋諸国の覚醒を促す

契機となり、世界全体が「開いた世界」へと向かい神の国に近づくと考えたのである。

おわりに

本章では、本作品が単に日本と西洋の優劣を超えて世界の現状を打開する日本の可能性を説くものであることを実証することを目的とした。そのために①二つの版を比較して、一貫しているものは何なのか②それは何に由来するのか③世界の現状を打開するためにはその日本由来のものに加えて何が必要とされているのかについて考察した。その結果①については、日本とキリスト教には西洋近代の利己主義や物質主義に反するものとして〈利他主義〉や〈精神主義〉という共通点があるがゆえに、日本はキリスト教を受け入れる下地を持つとされ、それが西洋近代に勝る日本独自のものとしても積極的に評価されていること②については日本にキリスト教を受け入れる下地となっているのが武士道であり、それは武士階級に限るものではなく、日本全体に広く普及する精神としてとらえられていること③については日本の武士道にキリスト教が接木され、人間は神の前では皆等しく「赦された罪人」であるという意識が日本人全体に共有されることで「権利の平等や人格の不可侵性を含蓄するかの普遍的兄弟愛」が定着し、世界の現状を打開する力になるとされていることが明らかになった。

これらのことから、本作品において内村はまず日本人の優れた点を論じているがそこには世界に向けて開かれた視点があるといえる。つまり本書においてなぜ内村がこれだけ西洋近代を批判しているのかというと、それはキリスト者としての内村が、キリストの教えを見据えた上で世界の現状に対して抱く憂いとその流れをなんとかして食い止めたいとする願いの表れと見るべきであろう。本作品において語られる日本の美点としての「武士道」は、西洋近代における利己主義や物質主義とは逆に〈利他主義〉や〈精神主義〉を説くものであった。つまり本作品には、西洋近代に支配されない日本の美点を確認し、そこにキリスト教が接木されることで、日本こそが西洋近代の悪を克服し世界をキリストの説いた神の国へ向ける力になるとする思いが込められているといえる。したがって内村が後に述べることになる「武士道の上に接木されたる基督教」とは、ベルクソンにおける「閉じた社会」から「開いた社会」への飛躍の試みと重なるものであるといえよう⁴³。

第3章 内村鑑三における武士道からキリスト教への飛躍

—〈閉じた道徳と開いた道徳の間〉から「開いた道徳」へ—

はじめに

前章では内村の「武士道の上に接木されたる基督教」という言葉は、ベルクソンのいう「閉じた社会」から「開いた社会」への飛躍の試みと重なるものであるとしたが、本章ではその飛躍の契機となる回心について詳しく考察する。前章で引用した前田英樹は、ベルクソンのいう「祖国愛」から「人類愛」への飛躍には「宗教的情動」が働いており、「イエス・キリストはその飛躍を一身に体現した人」とした。そして内村とベルクソンのキリスト像には類

似が見られると指摘した。しかしその一方で、内村の「祖国愛」と「人類愛」については「内村は、己の両親、師、郷土、祖国といったものへの愛が、そのままキリストの、すなわち神の人類愛に繋がることを信じている」とした。さらにそれは次のような解釈によって支えられている。

内村が己のなかに保持し続けた祖国や郷土は、ベルクソンの言うような生物・社会的な共同体とは、またまったく異なった性質を持っていただろう。内村の祖国や郷土は、まさに内村という人を養い、育てた「純信仰」の豊かな土壌だったと言える。あるいは、彼のなかで「基督教」を接ぎ木した信仰と道德の太い台木だったのである。

[前田 2011:187-188]

これらの記述からは、内村にとっての祖国はベルクソンの生物・社会的な共同体とは別物で、それこそが「基督教」を接ぎ木する台木として高く評価されていることがいえる。しかし、そこには「宗教的情動」との関係についての言及はなく、その表現からは「祖国愛」から「人類愛」への移行が、飛躍の必要のない連続したものとみることも可能になってしまう。このことは、本論文でこれまで考察してきた内村の歩んだ軌跡とはそぐわないものになると思われる。なぜなら内村においてはキリストによる「人類愛」と「祖国愛」との違いははっきりと区別されており、そこには二つをつなぐ回心という契機が必要とされたと考えられるからである。これまで見てきたように、内村は『代表的日本人』のドイツ語版の後記において「武士道はたしかに立派であります。それでもやはり、この世の一道徳に過ぎないのであります」として、武士道を評価しつつもその不完全さを述べ、それとの対照としてキリスト教の本質である「人を回心させ、その人を新しい創造者、赦された罪人とする」ことの重要性を述べている。確かにこの後記には、内村にとってキリスト教を接ぐ台木となる日本への愛についての記述が続くのだが、そこで重要なのは武士道にはキリスト教の真髄である「赦された罪人」という意識がないことが指摘されていることである。つまり内村にとって武士道がキリスト教につながることは、日本人が従来日本人の道德観に支えられながらもそれに対して根本的な転換をはかる「赦された罪人」という意識を身につけることにより「開いた社会」に移行することを意味するのではないだろうか。それにはただキリスト教が隣人愛を標榜する道德的な教えとして伝えられるだけでなく内村自身がアメリカで経験したような決定的な回心が必要となる。しかし前田の表現においては内村が「祖国愛」を持ちつつもその祖国には回心のない不十分さを見ていたことが曖昧になってしまう。またベルクソンにおける「閉じた社会」の定義についても説明が不十分な点があると思われる。

本章ではこうした点を問題とした上で、内村の回心の意味を考察し、内村がキリスト教の本質をとらえた第二の回心こそ、武士道を「開いた社会」へ飛躍させる契機となることを明らかにしたい。

第1節 ベルクソンにおける「閉じた社会」のしくみ

章のはじめに前田の表現についての問題提起を行ったが、前田の不十分な点は他の共同体と対立する「閉じた社会」が「群れの有用な行動や防禦のため」[前田 2011:186]に形づくられていることについては述べているが、その「閉じた社会」がなぜ生まれるのかというしくみそのものについては述べていないことにもある。しかしそのしくみこそ内村が武士道に代表される日本の道徳を不十分なものとみなしたことに重要な関わりがあるので、研究ノートと重なるが、ここではそれについてベルクソンが述べていることを簡単に確認したい。そのしくみとは人間の知性と動物の本能に関係している。ベルクソンによれば、人間の知性と動物の本能はともに道具を使うことを目指しているが、動物の本能が自然の提供した道具そのままであるのに対して、人間の知性は、道具は発明されたものであることに違いがある。したがって動物の場合は、組織全体は比較的不変であるのに対して、人間社会は、形を変えるもの、あらゆる進歩に開かれたものといえるのだが、人間の知性がひとたび組織に属すると動物の本能にそっくりな面が出てくるということである。人間社会は多数の自由意志から構成されているにもかかわらずひとたび組織に属するならば動物のように定められた仕事を全体の最大利益のために粛々で行うようになるというのである。これが、知性が本能を模するということであり、それは共同体の必要に応じた一個の習慣体系だということになる。その習慣が共同体の構成員に、一つの秩序が擾されたらそれは元どおりに建て直されなければならないという強圧を与えるとしてそれを「強い拘束（責務）」だとした。

そしてこのようなしくみがあるがゆえに、他の共同体と対立する「閉じた社会」の性質が生まれるとした。それは「一定数の個人を包含するだけで、他の個人を締め出すことを本領としている」社会である。その社会には強い社会結合があるが、それは「ある社会が他の社会に対して自衛する必要に基づいている」ことから成り、結局身内の者や同国人を生来的に直接的に愛しているにすぎない。それは内村自身が幼少時に受けた教育の背景となる社会、すなわち外国と距離をとり、強固な幕藩体制を維持するために忠を徳の最上位におくことによって幕府のもとに各藩が組織され士農工商という制度によって各個人の役割が固定されているような社会、あるいは八百万の神に脅え我国の神以外のものを拜んではならぬとする社会のことであるともいえよう。これに対して「人類愛」という間接的で後得的なものから成る社会は「開いた社会」と呼ばれる。そしてベルクソンは「われわれは身内や同国人へは直通で行けるが、人類へはまわり道をしなければ達しられない」としており、その理由は、神によって人類への愛を説く宗教にあっても理性によって人間人格の至上の尊厳を説く哲学にあっても、そこでは社会の圧力とは別の道徳や義務が働くからだとし、その契機となるものを「情動」とした。このようにベルクソンは「閉じた社会」と「開いた社会」との対照を示した。つまりベルクソンは知性について「用具は発明されたもの、したがってまた可変的で予測を許さぬもの」[二源泉 I :33]としているが、これまでのことから「閉じた社会」とは「知性以下」のもので習慣から成る反復によるものであるのに対して「開いた社会」とは「知性以上」のものであらゆる進歩へ開かれたものでそこには創造があるということ

主張している。ベルクソンはイエスという存在が、人間をこの習慣から解き放つことに意義を見出している。次節ではこれまで考察してきたように、内村の回心の過程こそベルクソンの「情動」によるものであることをさらに詳しく考察し、内村においては「家族愛」や「祖国愛」がそのまま「人類愛」につながるとする前田の表現を見直してみたい。

第2節 内村における回心

内村のアメリカでの回心のいきさつについては第1章ですでに述べた。内村は札幌農学校で基督教に入信するという第一の回心を遂げた時、「新しい人」[内村 1958:26]となったこと、つまり「一つの神という観念」[内村 1958:26]に感激し、「新しい信仰によって与えられた新しい霊的自由」[内村 1958:26]によって「心と体に健全な感化を与えられた」[内村 1958:26]としている。これは基督教によって「宇宙には一つの神」[内村 1958:25]があると教えられたことで、これまで効能や災いの支配権を持つとしてほとんど強迫観念から拝んでいた八百万の神への恐れや「我が国を万国以上にあがむべきこと、我が国の神を拝して他のいかなる神をも拝しないこと」という教えから解放された喜びを表している。内村はこの時に心が大きく動かされてはいるが、それは二種の情動のうち一番目の情動で表面が動揺すること、すなわち「思い浮かべられたある観念が、感受性のうちへいわば飛び込んできて感受性を動かした場合」であると思われる。つまり西洋から新しくもたらされた基督教という新しい教えによって、文明への憧れが呼び起こされたもので知的状態から結果したものである。しかし内村はこの唯一神への信仰を「この世の主と師に対して表すことを教えられてきた忠誠心をもって彼に仕え」としているが、これは仕える対象が一人の主君から唯一の神に置き換えられただけでまだ武士道という「閉じた社会」のあり方、すなわち強制や必然によるあり方を引きずっていた。したがってその時の内村は武士道で最も重要だとされる忠を基督教受容に有効なものとして考えている。これに対してアメリカでの回心は二番目の情動で深部が震撼されること、すなわち「情動」が一種の有機的発展によって自らの実質から引き出してくるもの」だと考えられる。ここではそのアメリカにおける第二の回心について詳しく考察してみたい。

まずその第二の回心が起こる前提として渡米の動機がいわば「靈魂のなかの真空」[内村 1958:105]を埋めることにあったこと、そしてその手段として選ばれたのが、基督教国として慈善事業が盛んなアメリカでそれを学ぶことにあったことが重要である。そしてその心境としては期待を込めながらも本音のところでは「生存を耐えやすくするため」[内村 [内村 1958:107]あるいは『来るべき怒り』からの唯一の避難所」という問題を抱えていることも重要である。つまり内村は札幌農学校で受洗した直後に得た神に対する信仰、すなわち「我々はこの世の主と師に対して表すことを教えられてきた忠誠心をもって彼に仕え」という心境のまま信仰を続けようとしているが、それがうまくいなくなっているのである。そこで問題になるのは律法を守り正しく生きようとしているのに埋められない心の空虚さである。そしてこの状態があつてこそ渡米後の回心が鮮やかな色彩を帯びてくるのである。

内村は渡米後に希望通り病院で慈善事業にあたる。もっとも内村は勤務当初から「人は律法の行ないなしに信仰によってのみ義とされる」という言葉が胸中に深く響くこともあり⁴⁴、信仰と行ないとの関係については葛藤があったにもかかわらず心の空虚さをなんとか埋めようとして自分を中心とした動機から慈善行為に励んでいたと思われる。その結果「慈善、『愛人』事業は、余の『愛己』的傾向が余の中にて全く絶滅せられぬまでは余自身のものではない」という感情に打ちのめされることになったのである。そして精神のバランスを失うがその後入学したカレッジで恩師の感化もあって回心をとげることになる。内村はこれを体験した日をキリストの贖罪の力がこれまでになく明瞭に啓示された生涯における甚だ重要な日としている。それはキリストの十字架により罪の意識から解放されたことで「今や余ハ神ノ子ニシテ、余ノ義務ハ「イエス」ヲ信ズルニアリ」と確信し、「彼ノタメニ、神ハ余ノ欲スル凡テノモノヲ余ニ与エ給フベシ。彼ハ彼ノ栄光ノタメニ余ヲ用ヒ給フベシ、而シテ遂ニ余ヲ天国ニ救ヒ給フベシ」と考えるに至ったことを意味する。

この確信に至る前の内村は、「慈善の欲求するものは完全な自己犠牲と全部的の自己没却であるが、余がその要求に自分自身を合致させようと努力するなかに、余の生来の利己心はそのあらゆる怖い極悪の姿をもって余に現わされた、そして余自身の中に認めたこの暗黒に圧倒されて、余は意気消沈し、言うべからざる苦悩にもだえた」という言葉にあるように律法が遵守できないことではなく、律法を遵守する動機が純粹でないことを罪ととらえて苦悩していた。その苦悩にはむしろ「律法主義者」（旧約）としてではなく、善というものがそれに対する報酬を伴って成立する世界を否定的にとらえるキリスト者として気づきがある。その世界とは善き行ないが条件付きのもと行われる世界、つまり律法を形式的にひたすら遵守することで救いが約束される旧約におけるイスラエルの社会、あるいは御恩と奉公という関係で結ばれた武士社会である。そして前節ではそれが結局は個人の利益と集団の利益のバランスを生みある一定の閉じた社会を成り立たせていることをベルクソンの理論から考察した。つまり内村は自分が結局自己保存にとらわれている（「閉じた社会」にいる）ことに気づき苦悩した結果、人間が純粹な動機で善を行うことが不可能なことを悟ったが、それが神の力に依り頼むことで利己的だと思われた行為が純化されることがわかった。内村はもちろん理念の上ではキリストの十字架による贖罪の意味はわかっていた。それは『余は如何にして基督信徒となりし乎』におけるアメリカでの決定的回心以前の場面にも描かれている。しかしアメリカでの決定的回心はベルクソンのいう「情動」の結果としてそれまでの道徳が新しい道徳に転換した瞬間だったといえよう。ベルクソンは、「情動」を「強制でも必然でもなくて、抵抗しようもしようのないある傾向性によるもの」として、それが自らの内に込み込んでいけば、それに従い、それに動かされて行動することになったとした。そしてキリスト教では「愛という名のもとで導き入れた情動」が魂をとらえると、特定の行為が続き、特定の理説が拡がっていくとした。つまり内村の場合はキリストの人間に対するやむにやまれぬ思いによって、自分の中にあつた無条件の善への憧れが利己心との葛藤の無い形で自然に引き出されたのである。それは律法の遵守が自己保存を目的とした強制に

よるものではなく、神の栄光に資するために転換したということである。したがって内村のアメリカでの回心は、単に自力でできなかつたことが他力でできるようになるのではない。それは神を裁く神ととらえて善行の動機が神の怒りから逃れるためという自己保存的な方向に向かっていたのが、神を赦す神ととらえ直すことによってそれが神の愛に応える行為として全人類に向かうものに転換したということが重要なのである⁴⁵。したがってその契機となる利己主義に対する苦悩も重視されなければならない。そしてこの転換は内村に「赦された罪人」という意識をもたらした。つまり神から離れたままでは利己的でしかありえない人間、いわば罪人は神に赦され、その愛に対する応答として神に従うことによってのみ純粋な動機で善を行いうるのである。こうしたことについて内村はその後何回も言及しているが、1913年7月における「北越講演大要 善を行ふの力」にある「基督教の訓ゆる所は簡短である。善を行ふの力を神より受くる事である」[内村 21:39]という記述に顕著に表れている。この場合の善が無条件の善を表していることはいうまでもない。ベルクソンは義務の拘束性が個人に加えられる道徳を「圧迫」として「知性以下」のものとし、義務の拘束性ではなく魅力に捉えられることによる道徳を「熱望」という「知性以上」のものとして区別した。前者は「閉じた魂」のもので、後者は「開いた魂」のものであるが、内村の第二の回心は、「閉じた魂」から「開いた魂」への飛躍といえよう。

またベルクソンは「開いた魂」の顕著な例として山上の垂訓の道徳をあげているが、そこではその道徳が「逆説すれすれ、いな矛盾すれすれ」[二源泉 I : 82]であるにもかかわらず、「愛という名のもとで導き入れた情動」によって「逆説でなくなり、矛盾も消えてしまう」[二源泉 I : 82]とされている。つまり「魂が自らを打ち開いていく行為は、定まった方式のうちに閉じこめられた道徳を、物質化された道徳を純粋な精神性へ上げ、高める働きをする」[二源泉 I : 83]ということである。このようにベルクソンには山上の垂訓の道徳はキリストに魅了された者にとっては、世間一般の道徳の規準を転換させるという認識があるが、この認識は内村にもみられるものである。内村は1914年3月の「山上の垂訓に就て」で次のように述べている。

是はキリストの血に由りて其罪を贖はれたる、清くして心の貧しき、謙下りたる信者の門にのみ行はれ得べき道徳である、イエスは国家道徳として又は社会道徳として此天国の福音を述べ給ふたのではない、彼の弟子等に、俗衆を離れて山の上に於て、天国の道徳として之を伝えられたのである。[内村 20:288]

ここにはキリストに従う者のみにもたらされる道徳観の転換が述べられており、その道徳はキリストを信じることによってのみ可能になるという信念が表れている。これは内村が第二の回心を経験してから30年近くたった伝道活動において述べたものであるが、こうした実感を初めて得たのがこのアメリカでの第二の回心だった。そしてそれこそが内村にとって武士道からキリスト教への飛躍がなされた瞬間だったといえる。そしてそれこそがベ

ルクソンでいえば「閉じた社会」から「開いた社会」への飛躍への契機となる「情動」ということになるのである。

第3節 内村におけるカント批判

内村はアメリカでの回心の経験により、神の愛に応え神の思いを自分のものにする事を目指すことこそが、純粋な善を行うことだと確信した。したがって内村は、カントの定言命法の虚しさを見抜いて1916年10月の「希望の種蒔き」において次のように述べる⁴⁶。

善を為すに倦む事勿れ、そは若し倦むことなくば、我等時に至りて穫取るべければ也（加拉太書六章九節）

道義学者は我等に教へて曰ふ、善は善である。世が之を認めざるも、人が之に報いざるも善は善である、故に人たる者は報償如何に目を注がずして唯単らに善を為すべきである、「善を為すに倦むこと勿れ」、其れ以上を語るに及ばない、是れカントの所謂絶対的命命である、故に人は之に何等の条件をも附することなく之に服従すべきであると。

然れども人は善の報いを要求するのである、善き報いを齎さざる善を善として認めないのである、勿論其報たる金銭的たるを要さない、或ひは又現世的たるに及ばない、然れども或る確実なる報を要求するのである、而して確実なる報の提供せられざる所に善は実際的に行はれないのである、少なくとも盛に行はれないのである、縦令カントの如き賢者たりと雖も報の伴はざる善を行ふに方て大なる努力を要するのである、絶対的命命である、愛の勧誘ではない、善を単に善と要求されて善行は重荷として臨むのである。

故にパウロは善を行ふべき理由を述べたのである、「そは若し倦むことなくば我等時に至りて穫取るべければ也」と彼は言ふた、是れカントの言ひ得ざる所である、是れ絶対的命命ではない、善の必然的結果を説いて善行を容易ならしめんとしたのである、善は報いらるべし、必ず報いらるべし、故に善を為すに倦むこと勿れとパウロは言ふたのである。[内村 22:436-437]

ここにあげられたカントの絶対命命からは、アメリカでの回心前の内村が純粋に善を行いたいことに苦悶していたことが思い起こされる。その時の内村は、どんなに善を行おうとしてもそれが良い人間として認められようとする利己的な動機からくることを自覚していた。それは善行に対する報いを求める事であった。神の怒りから逃れるというものであった。そこにはしなければならぬからするという義務の念が働いており、いつまでもやっていたいというものではなくできれば早く済ませたいという意識がある。つまりそれが「倦む」ということである。研究ノートではベルクソンの考え方においてはカントの定言命法は「閉じた社会」における道徳とみなされていたことを明らかにした。そこでは一般的には善意志

に基づくとされる定言命法も結局は圧力や本能によるものととらえられ、条件付きの仮言命法と何ら変わることがないものとしての義務となり現世的な報いを通してまとまる自己防衛的な社会がつくられる。それをベルクソンは次のように述べている。

社会がわれわれに課する義務が目指しているのは、社会の鞏固な結束である。すなわち、そうした義務によって定められてくるわれわれの態度は、どうしても敵を前にした規律の態度とならざるをえない。言いかえれば、社会が呼集をかけて規律を与えた人間が、幾世紀にもわたる文明の成果を、その社会からよしどれほど与えられようと、社会は依然としてその原始的本能を必要としており、社会はいわば、この本能に厚いニスで覆っているだけなのである。要するに、われわれが社会的義務の底に認めえた社会的本能は一本能というものは他のものに比べて不変である一、どれほど広大な社会であるにせよ、やはり一個の閉じた社会を目指している。[二源泉 I : 40-41]

ここでは義務がある一つの社会の強い団結を生むことが述べられている。つまり律法に最大限の価値を置く旧約聖書におけるイスラエルの社会や御恩と奉公の関係から成る武士道の社会、すなわち現世的な報酬を通して集団への強い帰属意識を形成するこうした社会は「閉じた社会」の典型だといえよう。また内村は『代表的日本人』において功利主義を批判的に見ているが、その批判は個人の利益追求に対する批判はもちろんであるが、それを支える「最大多数の最大幸福」という論理、すなわち個人の快樂や利益を追求することが社会全体の利益になるということへの批判だと思われる。つまりベルクソンによれば個人の利益を追求する功利主義の道徳がうまくいくのは社会内に住んでいる人間の利己心には自尊心や誉められたい気持ちがあるので、純然たる個人的利益はほとんど定義できず、そこに入り込む社会の利益も大きく両者はほとんど分離できないからである。したがって個人の利益とその個人が所属する社会の利益が未分化な功利主義の道徳は「閉じた社会」の道徳であり、結局自己防衛的で他の共同体と対立する共同体を支えることになる。内村は社会内に生きる人間はどんなに個人としてふるまっていようともそのままでは社会からの報酬を求めるものであり、神による愛の勧誘なしには個人として無条件の善を行うことはできないことを理解していたのである。そしてその立場からパウロの言葉への評価がなされるのである。パウロの言葉は、愛の勧誘といういわば招きに応えることに基づく現世的な報いを度外視したものといえる。したがってそれは純粋な動機に基づいているので、内村にとってはいつまでもやっていきたいもの、決して倦むことがないものとされている。このように内村がアメリカでの回心を通して至った境地はベルクソンの開いた社会ときわめて類似していると思われる。内村がそのような考えに立っていることは1915年3月の「純福音」にある次の言葉からもわかる。

純福音は純恩恵である、律法の痕跡混ざる神の恩恵の宣言である、神はイエスに在りて

罪を滅ぼし給ひて律法を廢し給ふたのである、茲にイエスを以てして律法を要せざる救済の途が設けられたのである、イエスを信ずる者には『為すべし』『為すべからず』と云ふが如き命令は必要なきに至つたのである、イエスの十字架を以てして倫理道德と稱する者は無能力になつたのである、茲に律法は恩恵と化し、道德は信仰と成つたのである、而して此事を伝ふるのが、福音である、道德の大革命である、モーセの律法のみならず、孔子の仁義、カントの無上命法までを其根柢より取除き、之に代わるに神の無窮の恩恵を以てしたのである。[内村 21:227]

ここからは内村がアメリカでの回心を経て実感した愛の勧誘にもとづく「開いた社会」の立場を説いていることがいえる。その立場においてなされる善は自分の利益をかえりみない無条件の善であり、それはイエスの十字架を仰ぎ見ることからくるのである。

第4節 「閉じたものと開いたものとの間」としての武士道

内村はアメリカでの回心によって、ベルクソンのいう「閉じた社会」から「開いた社会」への飛躍に至り、その立場から武士道の世界の虚しい面を認識し、西洋の帝国主義的なあり方や功利主義的なあり方を批判するようになったといえよう。そして内村がアメリカでの回心後に新たな価値としてとらえた武士道観こそがキリスト教を接ぐ台木となるものである。しかしここではそれはそのまま「開いた社会」に繋がるものではなく、それはあくまで台木にすぎないこと、すなわちベルクソンの言葉で言えば、「閉じたものと開いたものとの間」[二源泉 I :89]にとどまるものであることを明らかにしたい。

ベルクソンは、「閉じた魂と開いた魂との間には、開かれゆく魂がある」[二源泉 I :89]とする。そしてそれを道德における移行状態ととらえる。ここではその移行状態について考察するが、まず研究ノートにおいて「閉じた社会」が「知性以下」で本能から成る不変的な社会に限りなく近い社会であり、「開いた社会」とは「知性以上」、すなわち無限に変化を遂げていく社会だと考察したことを確認しておきたい。それによれば、これまで善をなす動機という点から「閉じた社会」だと考察してきた旧約聖書の社会や武士道の社会が組織全体の不変性、すなわち「規則ないし法の一なる全体」が個々を支配する社会という観点からみても「閉じた社会」だということがわかる。旧約聖書の世界では、神がイスラエル人に課した宗教的・倫理的・儀式的要求を法の形で示した律法に対する絶対的服従が求められており、それは変えることが許されないものである。新約聖書においてそれは律法学者の頑なな姿勢として描かれている。内村の『余は如何にして基督信徒となりし乎』においては、「封建領主に対する忠義、親と師に対する誠実と尊敬」が幼少時の教育の中心であったとされ、「孝は百行の本なり」とか「危急にさいし領主に仕えるよう召されたときは、彼はその生命を塵のように軽く考ふべきであった」[内村 1958:15]ということが描かれている。こうした例は社会が不変的で知性が限りなく本能に近づいているということができよう。

それでは、ベルクソンのいう「閉じた魂と開いた魂との間」にある「開かれゆく魂」とは

どういふものであろうか。ベルクソンはそれについて、エピクロスの徒やストア派の「不動心」[二源泉 I :90]や「無感動」[二源泉 I :90]のうちに見られる積極的側面である観想的生だとして、その魂はプラトンやアリストテレスの理想と一致するとしている。そしてこの態度は「正しく気高く、真に感嘆に値し、選ばれた少数者にとっておかれたもの」[二源泉 I :90]で、「超脱というこの半ばの徳性」[二源泉 I :91]だとしている。しかし知性をこれまでそのようなものとしてとらえずに、「単に洗練するとか、ないしは互いを調整するもの」[二源泉 I :91]としてギリシアや東方の哲学に限らない万人の道徳としてとらえてきたことに、「道徳が魂を捉えうる所以を、哲学が説明できずにいた」[二源泉 I :91]とする。これはこれまでみてきたことからわかるように、主にカントに繋がる哲学において知性（それは理性とよばれる）とされていたものは、人を義務の遵守へと促す力、すなわち「まず我慢する努力、ある種の緊張状態、あるいは収縮状態」であったことを指している。つまりそれはベルクソンでは「知性以下」ということになる。それに基づく「閉じた社会」が旧約聖書や内村が回心前にとらわれていた世界であることはすでに見た。そこでは、人間の行動が現世的利益に支配され、観想的生あるいは「超脱というこの半ばの徳性」のように利害関係を離れて物事の本質や真理を探究する姿勢は見られない。

これに対して内村が『代表的日本人』で描いた世界はどうであろうか。その特徴は、人との関係では〈利他主義（無私）〉でモノとの関係では〈精神主義（無欲）〉であり、その〈利他主義（無私）〉においては一般的には矛盾しているとも思われる自尊心と滅私奉公が不可分に結びついていた。このような特徴は、現実の利害関係を離れて真理を追究する観想的生や「超脱というなかばの徳性」が行動に表れたものといえる。このように内村の武士道はベルクソンのいう「閉じた魂と開いた魂との間」にある「開かれゆく魂」として「開いた魂」への可能性を持つものであるが、そこに飛躍するために必要なキリストの愛という「駆動力」とそれによって惹き起こされる「情動」が不足しているのである。したがって「内村が己のなかに保持し続けた祖国や郷土」を「彼のなかで「基督教」を接ぎ木した信仰と道徳の太い台木だったのである」とする前田の解釈は適切であるが、それはあくまで「開かれゆく魂」ということである。それゆえ「内村は、己の両親、師、郷土、祖国といったものへの愛が、そのままキリストの、すなわち神の人類愛に繋がることを信じている」とする前田の表現は適切ではない。なぜなら「祖国愛」から「人類愛」を身につけることは不可能で、その移行にはイエス・キリストに体現されているような飛躍を必要とするというベルクソンの論理は、内村においては、アメリカでの回心前の武士道が「閉じた魂」、回心後に評価し直した武士道が「開かれゆく魂」、回心した状態は「開いた魂」という形で対応しているのであって、その事実が反映されていないからである。

おわりに

本章では、前田英樹が内村とベルクソンのキリスト像の類似を指摘しながら、内村については「内村は、己の両親、師、郷土、祖国といったものへの愛が、そのままキリストの、す

すなわち神の人類愛につながることを信じている」と表現することを問題とし、内村における武士道とキリスト教との違いを明確に示すことを目的とした。第1節では、ベルクソンの『二つの源泉』において祖国愛の原理とされている「閉じた社会」のしくみについてまず考察した。その結果「閉じた社会」では自己の利益と社会の利益が不可分で社会内のすべてのものが社会全体の利益のために一つの規則に服することが自然になっており、そのために利害が対立する他の社会との争いが生じること、そしてその社会が人類愛を原理とする「開いた社会」に移行するには、「神的人間」の招きを必要とすることがわかった。第2節では内村の回心の過程をベルクソンの言う「神的人間」の招きとそれに伴う「情動」と「駆動力」とに対応させて分析した。その結果神的人間の招きに働く「駆動力」に対してそれを受ける側の人間には表面が動揺する「情動」と深部が震撼する「情動」の二種類があり、内村の第一の回心は前者の「情動」によるもので「閉じた社会」にとどまるもの、そして第二の回心は後者の「情動」によるものでそれによって「開いた社会」への飛躍が可能になることがわかった。第3節では、ベルクソンが「閉じた社会」では無条件の善は行ないえず「開いた社会」においてそれが可能となるとしていることと同様な考え方が内村にみられること、すなわち内村においてはカントの善意志が批判的にとらえられているのに対してキリストによる愛の勧誘が善なる行為の動機として肯定的にとらえられていることを示した。第4節では、ベルクソンにおいて「閉じた魂と開いた魂の間」の「開かれゆく魂」とされるエピクロス派やストア派における観想的生の特徴、すなわち「超脱」という徳性が、内村が第二の回心後に評価した武士道の特徴に類似していることを明らかにした。それゆえそれが「開いた社会」に移行するためには飛躍が必要になるのである。それがベルクソンのいう神的人間の「駆動力」に対して深部が震撼される「情動」の働きであり、内村にとっては第二の回心の経験になる。つまり内村はあくまで日本が「祖国愛」から「人類愛」に至ること、すなわち「閉じた社会」から「開いた社会」に至ることを志向しており、武士道とはその間の「開かれゆく魂」にすぎず、そこに第二の回心の経験が加わること、すなわち自らを「赦された罪人」として捉え自らのために行う善を神のために行う善へと転換することを欠くべからざる要素としたのである。そしてそのことによって内村は、日本は自らの属する共同体を超えた「開いた社会」に飛躍できると考えたのである。したがって前田が内村における「祖国愛」を「「基督教」を接ぎ木した信仰と道德の太い台木」としたことは妥当であるが、「己の両親、師、郷土、祖国といったものへの愛が、そのままキリストの、すなわち神の人類愛に繋がることを信じている」とした表現は見直されなければならないと考える。内村は台木としての武士道を西洋が失いつつあるものとして非常に重視したが、それが今に生きて世界に対して働きかけるものになるためには、自分を第二の回心に導いたキリストの十字架が接がれ道德の転換が行われなければならないと考えたのである⁴⁷。

第4章 内村鑑三の武士道と新渡戸稲造の武士道

— 〈閉じた道徳と開いた道徳の間〉と「閉じた道徳」—

はじめに

これまで内村が第二の回心により、武士道というそれ自体は「閉じた道徳」であるものからキリストの十字架による「開いた道徳」に目覚め、その「閉じた道徳」である武士道の中に、キリストの十字架につながる要素として〈利他主義〉と〈精神主義〉を見出したこと、そして武士道におけるその要素を〈閉じた道徳と開いた道徳の間〉として評価していることについて考察してきた。本章では、こうした〈閉じた道徳と開いた道徳の間〉としての武士道の評価する内村が、新渡戸の武士道をどう評価しているのかについて考察する。

内村は、1914年8月 *The Japan Evangelist* に掲載された “The necessity of having Knowledge of Japanese literature” の中で、新渡戸稲造の著書『武士道』について「わたしの古い級友新渡戸君の書いた『武士道』のような本を読んでも武士道は分かりません。わたしはしばしば彼に言います、ぼくの考えではこれは日本人が英語で書いた一番美しい本であるが、キリスト教化された武士道である、ちょうどエドウィン・アーノルド⁴⁸の『アジアの光』が仏教を解き明かすものではないけれど仏陀の美しい伝記であるのに似ている、と」[内村 1985:264]として、自分は『太平記』によって武士道を理解していることを述べている⁴⁹。この文章は、外国人宣教師のための日本語学校における講演を記録したものであるが、第一次世界大戦が開始された頃に掲載されたことを考えると、そこには単なる武士道観の違いを超えた意図があるようにも思われる。

内村が新渡戸の『武士道』を美しい本としたのは、それが非常に体裁よく整えられていたこと、華美なものを好む西洋に対して質素なものを好む武士道の魅力が巧みに表現されていたこと、そしてキリスト教は人種や民族を問わずその心に宿りうるとしていることによると思われる。しかし新渡戸の『武士道』を「キリスト教化された武士道」と表現したのは、内村が新渡戸の描く武士道観を全面的に肯定していたわけではないことを示している。なぜなら内村は新渡戸の『武士道』を読んでも武士道は分からないとした上で、エドウィン・アーノルドの『アジアの光』を引き合いに出しているが、そこには両者を共に本質をとらえたものではないとするネガティブなニュアンスが含まれていると思われるからである。「キリスト教化された武士道」と表現された時の武士道は、日本人に洋装も似合うといった意味で、キリスト教の装いをまともされた武士道ということであり、そもそもの静的なあり方を脱皮しうる力を秘めていることの仄めかしはそこになく、またそこでのキリスト教もただの装いで静的なものであり、それが本来飛躍をもたらしうる動的なものであることはあまり意識されていないのである。日本の武士道もキリスト教もそんなものではないという内村の思いがこの言葉には込められている。

内村と新渡戸の武士道や両者の比較については多くの先行研究があるが⁵⁰、本章では内村による新渡戸の著作『武士道』に対するこの評価をもとに内村の考える武士道と新渡戸の考える武士道に違いがあったことを二人のキリスト教のとらえ方の違いとの関連において考

察する。そして内村がなぜ新渡戸の著作『武士道』を「キリスト教化された武士道」と評したのかについて明らかにしたい⁵¹。

第1節 内村の十字架のキリスト教と新渡戸の悲しみのキリスト教

内村と新渡戸稲造は、共に武士の家に生まれ札幌農学校でキリスト教の洗礼を受けたが、両者の信仰の性質には違いが見られたことが矢内原忠雄の回想によって知られている。矢内原は、旧制一高の学生の時師である新渡戸稲造に内村との宗教の違いを尋ねた。それに対して新渡戸は「僕のは正門でない。横の門から入つたんだ。して、横の門といふのは悲しみといふ事である」[矢内原 24:403]と答えたという。これについて矢内原は、正門とは内村鑑三先生を中心である贖罪の信仰のことであり⁵²、それに対して新渡戸先生の信仰生活の主な点は贖罪よりも悲しみということにあるという意味に解釈している。本章では、この新渡戸の言葉とそれについての矢内原の解釈をもとに、内村の信仰の性質と新渡戸の信仰の性質の違いは両者がキリスト教を自分のものにしていく過程において何に強く動かされたかによること、さらにそれは両者の人間観や武士道論の形成にも大きな影響を与えていることを明らかにしたい。

内村は1861年に高崎藩士の家に生まれ、新渡戸は翌1862年に盛岡藩士の家に生まれた。両者共幼少時に武士としての厳しい教育を受けたものの明治維新を経た世の中の激変によって、新しい世の中で身を立てるために西洋の学問を学ぶようになったことは共通している。内村は1873年に上京し赤坂にある有馬私学校英学科で学んだ後、翌1874年に東京外国語学校に編入している。新渡戸は1872年に叔父の養子となり上京し、築地の英学校で学んだ後、国漢の学習を中心とする藩学共憤義塾を経て1875年にやはり東京外国語学校に入学している。内村が胸部疾患のため1年休学したので両者は同級生として学ぶことになったが、その後共に1877年に官費生の募集に応ずる形で札幌農学校に第二期生として入学することになった。

札幌農学校の第一期生は全員教頭クラークの強い影響によりキリスト教に入信していたが、彼らは新生にもクラークが残した「イエスを信ずる者の契約」に署名することによりキリスト教に入信することを強く迫った。第1章でみたように、内村は、「我が国の神よりほかのいかなる神にも忠誠を誓うことは死そのものをもってしても強いらるることはできない」[内村 1958:20]と考えていたにもかかわらず、「カレッヂの世論はあまりにつよく余に反対であった、それに対抗することは余の力におよばなかった」[内村 1958:22]として「余の基督教への第一歩は、強制されたものであった、余の意志に反して、また（余は告白しなければならぬ）いくぶん余の良心に反して」[内村 1958:22]と記している。これに対して新渡戸は契約になんら抵抗を示すことなく級友に先立って署名をしたばかりか、それについても「私事元来耶蘇教を尊びたる故当時は全く彼の宗に相成候間小事には御座候得共一寸御報知仕り候」[松隈 1969:44-45]と養父宛ての書簡に記し、以前からキリスト教を尊いものとしていたので入信が自然な流れであったことを伝えている。

しかし入信に抵抗を示した内村はその後、「唯一神教は余を新しい人とした。(中略) 新しい信仰によって与えられた新しい霊的自由は、余の心と体とに健全な感化を与えた」[内村 1958:26]とあるように熱心な信仰生活を送るようになり、欧米のキリスト教の教派主義への疑問から独立教会設立にも積極的に関わるようになった。これに対して新渡戸の方は始めのうちこそ親族にも布教するなど熱心であったが、頻りに神学的な書物を耽読した結果、眼を患ったこともあり一種の憂鬱の傾向を帯び懐疑的になった。新渡戸のこうした状態は農学校在学中から卒業後も続いた。農学校在学中の新渡戸について内村は、「彼はすべての事を疑うことができ、新しい疑問を製造することができた、そして何事も自分がそれを受取ることのできる前に吟味し証明しなければならなかった」[内村 1958:34]と記している。しかしその一方で、新渡戸は 1880 年の夏には母の死によって憂鬱が一層深くなり、それを解決するために以前から関心を寄せていた作家カーライルの『サター・リザータス』を読み光明を得ることもあった。『サター・リザータス』は、主人公の学者トイフェスドレクという学者の人生遍歴や思想について書かれたものである。新渡戸はそこに描かれた主人公の母への敬慕や父の死からの再生に共感するとともに、主人公の人生の歩みによって物事への懐疑が取り払われるのを感じたと思われる。そこには主人公が失恋による絶望のため一切のものを否定する状態から立ち直り、世俗の幸福ではなく神の祝福を求めるようになる過程や、いかなる人間のうちにも神が宿ることに感謝し、キリスト教を「悲哀の崇拜」[新渡戸 9:304]だと考えるに至ることが書かれている。また作品全体には、衣服は外観を示すけれども人間本来の姿を隠すものであるから、我々は外観にとらわれずに人間の真価を見るべきだという思想が貫かれている。新渡戸はこの作品を 34、5 回は読んだと述べているが、この作品はその後の新渡戸の思想に大きな影響を与えたと思われる。けれどもそれによって一切が晴れたわけではなく、1882 年 11 月 23 日付の宮部金吾宛書簡には「僕は自分の罪を充分自覚しているし、赦しの必要、“贖い主、”の必要もよくわかっているのだが、その“贖い主、”が誰なのか、はっきり言えないのだ」[新渡戸 23:722]と記しており信仰への懐疑といった憂鬱な心情がうかがえる。

一方信仰生活に熱心であったはずの内村もまた社会人生活を送るうちに「宗教事業の活動も科学的実験の成功もみたくすることができない空虚な場所を自分のうちに見出した」ことで上京してみたもののそこにおいても「それ自身が空虚である感傷的基督教が以前にもましてそれを大きくより顕著にした」とあるようにこれまでの信仰のあり方では満たされない問題に悩まされるようになった。こうして内村と新渡戸はそれぞれが信仰に対する悩みを味わったが、両者はその問題を抱えたまま渡米することになる。新渡戸は 1884 年 9 月にアメリカに向けて出発した。新渡戸は当時東京大学で学んではいたものの大学の学問に物足りなさを感じていたので、その動機は『帰雁の蘆』で次のように語られている。

少なく共日本の学界は八年は遅れている、斯くな処に学問したなら最高位に達しても鳥無き里の蝙蝠に過ぎない、薯の頭でも頭と云ふ主義なればイザ知らず、苟くも学に志

す以上は、自分の知識発展、心の修養、人として己に羞ぢず、地に低くとも天に高く、人に卑しめらるゝも神に愛せられんには、第一己を磨かざるべからず、それには広い世界に出なければ唯々遅れるのみと思ひ定めたのが、洋行の直接動機であつた。[新渡戸 6:21]

また内村は第 1 章で考察したように、日本のキリスト教では満たされないことからキリスト教の伝統を持つアメリカでなら空虚な気持ちを満たすことができるに違いないと期待して同年 11 月に出発した。これらから渡米の直接的な動機は新渡戸にとってはアメリカの進んだ学問を身に着けることであり、内村にとってはアメリカにおいてキリスト教の真髓を学ぶことであったことがわかる。しかし両者共に信仰上の悩みの途上にあつても自らの中に神を中心とした確固たる秩序の構築を希求していたのであつた。

こうして渡米した両者であつたが、共にアメリカに見られるキリスト教一般についてはあまり良い印象を持たなかつたことは共通している。内村はそれを「装飾され教義化された基督教」と表現し、新渡戸は「新約全書に載せてある宗教とは別物のやうな感が起こつた」[新渡戸 6:133]と表現している。そういう印象を持ったのは彼らが札幌農学校時代にクラークという平信徒から伝えられたキリスト教によって仲間同士の集会を中心に信仰を育んだことによるところが大きいと思われる。しかし両者は共にアメリカの地において自らの核となるキリスト教に出会うことになる。新渡戸は他のアメリカのキリスト教には見られない魅力をクエーカーの集会に感じ 1886 年 12 月 9 日に日本人初の会員となった。クエーカーは牧師も洗礼も定めず、集会は黙想瞑想を主とし各自が直接神と交わることを第一とするものであつた⁵³。新渡戸は『サーター・リザータス』によってクエーカーの創始者ジョージ・フォックスの考え方についても知っていたと思われるが、クエーカーは善悪を判断する良心の萌芽は誰にでもあるとしてそれを「内なる光」と呼んで各自がそれを伸ばすことを目指すものである。そのため聖書を軽んずるものではないが、聖書と自分の心に葛藤が生まれた時は自分の心に従うことを説くものであつた。また新渡戸が自らの信仰を悲しみの門から入つたというのは、苦悩の最中に読んだ『サーター・リザータス』においてキリスト教が「悲哀の崇拜」とされていることに共感してのことだと思われる。1915 年出版の『人生雑感』の「悲哀の使命」において、新渡戸はキリスト教が「悲哀の人々に偉大な慰藉を与える」[新渡戸 10:58]とし、「悲哀は要するに先天的且つ普遍的である」[新渡戸 10:61]とも述べている。一方内村はこれまで考察してきたようにアメリカで慈善事業に従事することによって苦悩から逃れようと奮闘した。しかし慈善行為を「完全な自己犠牲と全部的の自己没却」ととらえてそれに自分を合致させようと努力するなかでかえつて自らの利己心を知ることとなりさらなる苦悩を味わう。しかしその後入学したカレッジの総長の言葉と行為による感化、すなわち神の我々に対する愛に対して「ただ心を開きさえすればよい」[内村 1958:158]という教えにより、キリストの十字架に問題の解決を見出すことになる。そして「人は律法の行ないなしに信仰によって義とせられる」ということを悟つたが、それは行為

の動機が「責務」によるものから「魅力」によるものに変えられたということである。それは「閉じた道徳」から「開いた道徳」への飛躍といえるが、そこには神の側からの絶対的な働きがある。内村はそれによって自らを「赦された罪人」として、神の正しさを求めるようになるのである。

これらから新渡戸のキリスト教は悲しみのキリスト教で内村のキリスト教は十字架のキリスト教だということがいえる。そしてこの両者のキリスト教のとらえ方の違いが武士道観の違いにも表れるのである。新渡戸のキリスト教は贖い主としてのキリストよりも人々の悲哀を慰めるキリストを強調しているので、自己保存に向かう人間がその罪から解放されることはあまり意識されない。そのため「閉じた魂」から「開いた魂」へ生まれ変わるといふ転換がない。これに対して内村は苦闘の末たどり着いた自分の贖罪信仰を重視するので、各個人がそれぞれ神の前で「赦された罪人」となることを説く。したがって内村における武士道論とされる『代表的日本人』では、5人の代表的日本人を通して日本人の国民性が説かれているもののそれだけでは不十分とされそこから信仰への飛躍が強調される。そのことが1908年のドイツ語版の後記では「武士道では、人を回心させ、その人を新しい被造者、赦された罪人とすることは決してできないのであります」と記されていることはすでに見た通りである。また1902年の「余の基督教」では「若し基督が釈迦や孔子の如き人間であつて、其説きし所の教義が僅かに仁義忠孝等普通の人倫に止まつたならば、彼は決して人類の救い主として仰がれるべき者ではない」[内村 10:400]とも述べられている。さらに儒教とキリスト教の違いについては、1903年12月の「クリスマス述懐」においては「日に三たび自己を省る」とは儒教の教訓です。「汝自己を見るなかれ、我を見よ」とはキリストの教訓であります」[内村 11:516]とある。そして1911年2月の「人格の否認」では「聖書は人格を以てする救済を唱えない、否な、其正反対を伝へる」[内村 18:72]として、キリスト教における核心が神の子キリストによる贖罪にあることを強調する。このように内村の十字架のキリスト教は、キリストの贖罪によって各個人がそれぞれの罪を神から赦されることが強調されるので、人間は「赦された罪人」として各個人が神と直接結びついた存在ととらえられる。それは人間の不完全さに対する神の絶対的な正しさという実感を伴うものである。次章では両者のこの違いが武士道論にどのように反映されているのかについて、内村のアメリカでの回心前後の変化に着目して考察する。

第2節 内村の武士道と新渡戸の武士道の違い

①内村のアメリカでの回心による武士道観の変化

前節では、内村のキリスト教は十字架のキリスト教で新渡戸のキリスト教は悲しみのキリスト教であることを明らかにした。本節では両者のこの違いが武士道観の違いとなって表れており、内村の武士道は個人を優先し新渡戸の武士道は社会を優先するものであることを明らかにしたい。それに先立ちここではまず内村がそのような武士道観を確立するのは、アメリカにおける第二の回心の後であることをその前後の変化から確認したい。

内村は 1884 年 11 月に渡米するが、アメリカの道徳的腐敗に失望し、第二の回心の前にまず日本の価値を再確認している。内村はその時、「無用の長物」とさえ思われた日本を「高い目的と高貴な野心を有する聖なる実在であるように、世界と人類のためにある」と感じた。そしてエレミヤ書を読んだ時に強い感動を覚え、日本のすべての偉人の言行を預言者エレミヤと比較した結果、エレミヤに語ったのと同じ神が日本人の或る者にも語りかけており、神は長い幾世紀もの間我々日本人を全く棄ておいたのではなく、キリスト教国と同じように我々を愛し見守ってくれていたのだという結論に達した。こうした感情は、札幌農学校で受洗した直後の決意「我々はこの世の主と師に対して表すことを教えられてきた忠誠心をもって彼に仕え」という感情を思い起こさせたと認められ、アメリカ流のキリスト教の流入によって忘れかけていたこと、すなわち自らが幼少の頃からたたき込まれた教えがキリスト教の受容にも有効だという確信をもたらした。その思いは病院勤務で自らの利己的傾向に苦しんだことでその職を辞してからも続き、職を辞した 1885 年の夏にそれをアメリカ人に向けて発するのために英文で論文を執筆した。それは“Moral Traits of the Yamatodamashii (“The Spirits of Japan”) ” (“大和魂” (“日本精神”) の道徳的特徴) であるが、そこではその執筆目的が次のように述べられる。

私は西洋の読者に対し、「大和魂」がその精神において本質的にいかにキリスト教的であるか、そしてキリスト教宣教師は、わが同胞を最も純粋にして神聖な救い主—その聖なる花は人類の幹の上にさんぜんとう咲き、世界中に「芳香」を放ってきた救世主—へと導くにあたり、大和魂からいかなる利点を引き出すことができるかということを示してみたいと思う。[内村 1984:3]

そしてその利点として三つの顕著な特徴、すなわち 1 親への孝 2 目上の者への忠 3 目下の者への愛をあげる⁵⁴。1 の親への孝については、卑怯なやり方で陥れられた父親の仇を執る曾我兄弟の話や日野資朝の幼い息子の話を例にあげ「こういう話は日本の記録にほとんど数えきれぬくらいあり、正義と名誉という最高の理想を実現したものとして、人々にこぞって推奨されている」[内村 1984:6]としている。さらに日本の少年がキリスト教の日曜学校に通うことを両親に反対された時ですら、両親への孝を尽くすことを通してついに両親をキリスト教へ回心させた話をあげて次のように主張する。

ここにキリスト教宣教師がわが同胞の心の扉を開ける「鍵」がある。彼をして、過去二千年の間育まれてきた親に対する単純で慎み深い義務感を、大切にさせ、助長させるがよい。そして現世の親に対する子供らしい尊敬の念を尊重しながら、日本人の中にも最近「われらが父」と呼ぶ者が現れてきたあの「未知なる神」に由来する、さらに大きな愛とさらに高い義務へ、東洋の子供たちを導くのだ。父母に対する不誠実は、東洋精神において、いつまでも不道徳と同義であってほしい！[内村 1984:8]

ここでは日本人の孝がキリスト教の受容に発展する可能性を述べている。また2の目上の者への忠については、「日本人の目には孝がすべての徳の礎石であるが、君への忠はすべての徳の天辺である」[内村 1984:8]とした上で、「人は親を捨てて主人の後を追ってもよいがその反対はできないのだ」[内村 1984:9]として孝に対する忠の優位が説かれる。また「君、君たり、臣、臣たり」[内村 1984:9]というモットーが好まれ、もし主君が主君にふさわしく家臣を愛するなら、家臣からはあらゆる献身と忠誠が期待されること、さらにそれらは「忠臣は二君に事えず」[内村 1984:9]という言葉や家臣の奉公が主君に要求された時、老いた父は息子を送り出すのに「行って我らの主君に仕えよ。この老いさらばえた兵はひとり死なせよ」[内村 1984:9]という言葉が用いられたことに表れているとされる。そしてこのことをキリスト教と次のように関連づける。

キリスト教徒の父母は、こういう言葉を読んで、彼らの主によって聖なる職に召されたかわいい息子や娘を遥かな国や遠くの島に送り出す時の、あの甘美でしかももの悲しい時間を思い出さないだろうか。こういう合言葉が、天の最も貴重な遺産として、国民の中に保存されるように！そうすれば、唯一の「普遍的な主」がその国民を捉えたとき、彼らは地上の君主に示すように教えられてきた一途な心をもって、この主に仕えるようになるのである。[内村 1984:9]

ここでも忠がキリスト教という唯一神信仰を受け入れやすくする可能性が述べられており、それに加えて日本人一般が賞讃する忠臣蔵や武田一族の英雄の話が例にあげられている。さらに3の目下の者への愛については、まずそれを論ずるにあたって「ものごとをおだやかにする力をもつ仏教への言及を怠ることはできない」[内村 1984:13]とする。そして仏教について次のように述べる。

「生きとし生ける物すべて」への思いやりを教える宗教は、あらゆる人間関係における優しさを増進させ、人々の心により深い同胞愛をしみわたらせること必定だからである。仏教信仰の源泉は人間愛であるかもしれない。[内村 1984:13-14]

このように仏教の長所を述べた後、日本ではそれが「階級差別や身分差別を廃止はしなかったけれども、従者、弱者に対する国民固有の思いやりの気持を強めた」[内村 1984:14]としている。その例として、西南戦争において彼を慕う青年たちの懇願に従って武装蜂起した西郷隆盛や領主の横暴により重税に苦しむ百姓のために死を覚悟して將軍へ直訴した佐倉の名主宗五郎をあげている。そして佐倉の宗五郎について「この農民の英雄の自己否定の中に、「イスラエルの聖者」をカルヴァリに導いた比類ない愛や悲しみのかすかな影を認めることは、冒瀆であろうか」[内村 1984:18-19]としている。

この論文は1886年1月に英文雑誌 *Methodist Review* に掲載されるが、内村はその年の3月8日に回心を経験する。そして回心の経験はこの論文における主張を変化させることになったと思われる。内村はその後いくつかの論文を発表しているが、本格的な執筆活動に入るのは1891年の不敬事件以後である。そして1895年5月には自らのキリスト教への回心の軌跡を描いた *How I became a Christian* (『余は如何にして基督信徒となりし乎』) を発表した。この作品には内村の幼少時からアメリカ留学から帰国するまでのことが描かれているが、そこでの日本の道徳的特徴の扱い方には回心前に執筆した “Moral Traits of the Yamatodamashii (“The Spirits of Japan”)” (「大和魂」(「日本精神」)の道徳的特徴)との違いが見られる。それは内村がアメリカでの回心を経たことにより自らの心情の変化をその前後で書き分けていることによると思われる。その変化は、内村は回心後に日本とアメリカの国民性に対して冷静に検討し渡米直後の失望とは異なりアメリカの長所を再確認していることに表れている。そして日本の国民性について「仏陀、孔子、その他の『異教の』教師たちの教えた人生の正道は、基督教徒がこれを注意深く研究すれば、何か自分たちの以前の自己満足を恥かしくおもわせるものである」と評価していることはアメリカでの回心前と変わらないが、その評価が日本の忠や孝がキリスト教の受容に有効だとするものではないことである。この作品では、冒頭に内村の幼少時に受けた教育では、忠や孝が重視され、日本でよく知られた孝子の話が旧約聖書のヨセフの物語と孝において共通していることが語られているのだが、それが特にキリスト教受容に有効であるというような描き方はしていない。さらに忠は孝に優先するものではなく、「君と父と師とは三位一体を構成していた」[内村1958:15]とされている。また「東洋的訓戒は彼らの同輩と目下に対する関係について欠いているのではない。朋友信ずべきこと、兄弟に友なるべきこと、目下や家来に寛大なるべきことは強く主張されている」として一般的には儒教の要素としてあまり強調されることのないことについてそれが重要な要素であることを主張している。

こうしたことは、1894年に『日本及び日本人』として発表され1908年に改訂出版された『代表的日本人』ではさらにはっきりと描かれており、上杉鷹山の章では封建制を高く評価するものの、そこではまず君主の臣下への愛を強調しそれに応える臣下の姿が描かれている。この君主の臣下に対するあり方については、“Moral Traits of the Yamatodamashii (“The Spirits of Japan”)” (「大和魂」(「日本精神」)の道徳的特徴)でも、「君、君たり、臣、臣たり」というモットーが好まれ、臣下の君主への忠誠は、もし主君が主君にふさわしく家臣を愛するなら、家臣からはあらゆる献身と忠誠が期待されることが述べられているのだが、そこでは社会的地位に基づいた君主の責任を強調している。それに対してこの作品では、臣下をかけがえのない存在として尊重する君主の姿が描かれている。また中江藤樹の章では、「君と父と師とは三位一体を構成していた」という道徳観からくる悩みを自分自身の意志によって忠より孝を優先し解決する姿が描かれている。

以上から、アメリカでの回心前に書かれた “Moral Traits of the Yamatodamashii (“The Spirits of Japan”)” (「大和魂」(「日本精神」)の道徳的特徴)においてキリスト教の受容

に有効とされた日本の三つの特徴のうち、回心後に書かれたものに「仏陀、孔子、その他の『異教の』教師たちの教えた人生の正道」として残されたものが、3の目下の者への愛の源として評価された仏教の「あらゆる人間関係における優しさ」すなわち「深い同胞愛」であり、儒教についてもそこにつながる要素を評価していることがわかる。このことは、内村が回心によって、人間は神の前では誰もが等しく「赦された罪人」として神と1対1の関係で個人として結ばれているがゆえに、人間同士の関係も制度によるものではなく、それぞれが神に結ばれた存在として互いの人格そのものを尊重することが必要だという認識に達し、日本においてその土台となるものを重視するようになったことを反映しているといえよう。内村が制度による人間関係よりも互いの人格を尊重する関係を尊重するようになったことは、1902年8月の「聖語と其略注 真正の兄弟」において次のように述べていることからわかる。

基督教は孝悌の道を教へる。然しながら東洋主義とは全く異つたる根底よりして之を教へる、東洋道徳は血縁に依る道徳である、(中略) 基督教は靈魂を土台として作った家族制度を伝ふる者である [内村 10:269-270]

ここで靈魂によるキリスト教の家族制度とされているものは、それぞれの人間が神と結びついた上で、その関係を人間同士に適用させていくこと、すなわち福音書にある最も重要な掟「心を尽くし、精神を尽くし、思いを尽くしてあなたの神である主を愛しなさい」[日本聖書協会 1987:(新44)]と「隣人を自分のように愛しなさい」[日本聖書協会 1987:(新44)]ということだといえよう。そこでは何よりもまず神との関係が優先される。内村はまた1903年3月の「我の忠孝」において次のように述べている。

キリストに倚り頼む我は完全を距る未だ甚だ遠しと雖も、而も世の人よりも聊か忠且孝且善たるを得るなり、而かも是れ我の忠なるに非ず、キリスト我に在りて忠なるなり、我の孝なるにあらず、キリストの我に在りて孝なるなり、感謝すべきかな[内村 11:142]

ここでもまず神との関係が優先され、キリストが自分の中に宿るがゆえに人を尊重することができるという道理によって忠や孝もその結果にすぎないことが説かれる。内村は忠や孝を否定しているわけではなく、人が人を尊重するためにはまず各個人が「赦された罪人」として神としっかりと結びついていることが不可欠だとするのである。このように内村はアメリカでの回心によって武士道における社会性を表す忠や孝よりも一人ひとりの人間を尊重することにつながるような要素、すなわち仏教の「思いやり」[内村 1984:13]、あるいは儒教の「朋友信ずべきこと、兄弟に友なるべきこと、目下や家来に寛大なるべきこと」といった要素に注目するようになった。

②個を重視する内村の武士道と社会を重視する新渡戸の武士道

前項では内村がアメリカでの回心を契機として武士道において社会秩序の維持を目的とした忠孝よりも、そこに見られる人間尊重につながる要素を重視するようになったことを確認した。本項ではこの内村の回心による変化、すなわちすべての人間を「赦された罪人」[内村 1995:182]ととらえることからくる内村の武士道観の変化が新渡戸の『武士道』とどのような違いとなって表れるのか比較してみたい。比較に際しては新渡戸の『武士道』の問題点を指摘した加藤信朗の論考[加藤 2002]をもとにその問題点が内村では克服されていることを明らかにしたい。

加藤は、新渡戸の『武士道』で述べられる諸徳をヨーロッパの伝統的な道徳性の範例となった古代ギリシャのプラトンにおける「枢要徳」である「知恵または賢慮」、「正義」、「勇氣」、「節制」と比較した場合次のような問題点があるとする。まず、第一にあげるのはプラトンの徳論では中核をなし、また頂点となるともいえる「知恵または賢慮」が欠如していることである。加藤は「賢慮」とは、プラトン哲学の『弁明』篇でソクラテスが「人間並みの知恵」と呼んでいるものだととらえ、それを「無知への自覚」をともなう「知恵」への関わりとして「哲学的探求を媒介とする知恵への関わりであり、すぐれた意味で人間の人間としての「道徳性」を構成する頂点」[加藤 2002:189]だとする。このことはソクラテスがデルフォイの神託によって無知の知を発見し、自分の生き方の根本について無知であることを自覚しそれを出発点に魂がそなえるべき徳とは何かなど、真の知を探求すべきだと説いたことによると思われる。ソクラテスによれば完全な知恵を持っているのは神のみであり、人間の中に知者がいたら、それは自己の無知を自覚して真の知を常に探求し続ける者ということになる。そしてプラトンの「枢要徳」における正義とは、理性の徳としての知恵と理性に従って行動する意志の徳としての勇氣、欲望を適切なあり方に制御する徳としての節制の三つに理性を中心とした支配と従属の関係が成り立ち、魂全体が秩序と調和のとれた状態になる徳である。こうしたことから、加藤は「新渡戸の徳論では、徳目の第一に掲げられた「廉直すなわち義」の徳が、「知恵」ないし「賢慮」の徳へと関連づけられ基礎づけられていないため、その固有の意味づけを失い」[加藤 2002:190]、「探求を排除するような道徳性に固化しやすいのであり、「問答無用」という武士の心意気に墮してしまいうる」[加藤 2002:189]ことや「勇氣から忠義へと結ぶ線の内に吸収されてしまう」[加藤 2002:190]ことを指摘する。

まずこの加藤の第一の指摘が新渡戸の『武士道』にどのように見られるか確認してみたい。加藤は新渡戸の『武士道』の第三章では義について、林子平の「義は勇の相手にて裁断の心なり。道理に任せて決心して猶予せざる心をいうなり。死すべき場合に死し、討つべき場合に討つことなり」[新渡戸 1974:41]という言葉が引かれていることを次のように解釈する。

「道理に従って (in accordance with reason)」という限定はあるが、道理にしたがう「行

動のいさぎよさ」の方がいっそう強調されているのである。したがってそれは「勇気」と双子の徳であり、勇気から切り離されるとき、本来の力を失うのである。「道理」がそもそも何であるかという問いがここではそれ自体として立てられることがない。道理はむしろ人がおのずと内に弁えているものと考えられているのであろう。しかし事実上は、それは「君臣」、「父子」、「兄弟」という身分関係によって規定された道理なのであり、それが「義（ただしさ）」の基準となる。[加藤 2002:191-192]

この加藤の指摘の通り新渡戸の『武士道』の第3章には義を「身分関係によって規定された道理」にしてしまう次のような記述がある。

その本来の純粹なる意味においては、「義理」は單純明瞭なる義務を意味した。一したがって我々は両親、目上の者、目下の者、一般社会、等々に負う義理ということを行うのである。これらの場合において義理は義務である。何となれば義務とは「正義の道理」が我々になすことを要求し、かつ命令する以外の何ものでもないではないか。「正義の道理」は我々の絶対命令であるべきではないか。[新渡戸 1974:42-43]

ここでは義理と義務の区別は明確ではなく、正義もまた義理との関係でとらえられており、それは第9章の忠義にそのままつながっていく。そこでは忠義を「封建道徳中他の諸徳は他の倫理体系もしくは他の階級の人々と共通するが、この徳—目上の者に対する服従および忠誠—は截然としてその特色をなしている」[新渡戸 1974:84]として武士道の顕著な特徴として位置づける。そして新渡戸の武士道は国家を至上のものとする明治国家の理念にもつながることが次の記述からいえる。

「忠ならんと欲すれば孝ならず、孝ならんと欲すれば忠ならず」（中略）右のごとき衝突の場合において、武士道は忠を選ぶに決して逡巡しなかった。（中略）『クリトン』の読者は、ソクラテスが彼の逃走の問題について、国法が彼と論議するものとして述べている議論を記憶するであろう。その中で彼は国法もしくは国家をしてかく言わしめている、「汝は我が下に生まれ、養われ、かつ教育されたのであるのに、汝も汝の祖先も我々の子および召使でないということを汝はあえて言うか」と。これらの言葉は我が国民に対し何ら異常の感を与えない。何となれば同じことが久しき前から武士道の唇に上っていたのであって、ただ国法と国家は我が国にありては人格者により表現されていたという差異があるに過ぎない。忠はこの政治理論より生まれたる倫理である。

[新渡戸 1974:88-89]

ここでは忠の孝に対する優位が当然のように説かれ、内村の『代表的日本人』における中江藤樹のように自らの選択において忠より孝を選ぶ場合があることは考慮されない。また

ソクラテスの正義が国法に忠実であったこととされ、何が正義なのかを問う姿勢はまったくないのである。

さらに加藤はソクラテスの「無知」の自覚に動機づけられた「賢慮」と引き合い、つながり合うものとして「謙遜」をあげ、その面から新渡戸の『武士道』の第二の問題点を指摘する。加藤によれば「謙遜 (tapeinosyne, humilitas)」は、ギリシャから継承された徳目に対して、キリスト教ヨーロッパが新しくこれをすべての徳に先立ち、すべての徳目の頂点をなすものとして重視した徳目である」[加藤 2002:189-190]のだが、新渡戸の『武士道』には、クリスチャンとしての新渡戸において「謙遜」の徳目がどのように位置づけられているのかが見えないということである。このことについては、新渡戸の『武士道』では次のような記述が見られる。

神道の神学には「原罪」の教義がない。かえって反対に、人の心の本来善にして神の如く清浄なることを信じ、神託の宣べらるべき至聖所としてこれを崇め貴ぶ。(中略)鏡の存在は容易に説明できる。それは人の心を表すものであって、心が完全に平静かつ明澄なる時は神の御姿を映す。この故に人もし神前に立ちて礼拝する時は、鏡の輝く面に自己の像の映れるを見るであろう。かくしてその礼拝の行為は、「汝自身を知れ」という旧きデルフォイの神託と同一に帰するのである。[新渡戸 1974:34]

ここでは、デルフォイの神託の意味が自己を清浄に保つ意識と解され自分自身の無知を知るという意味ではとらえられていない。さらに「礼儀は仁愛と謙遜の動機より発し、他人の感じに対するやさしき感情によって動くものであるから、常に同情の優美なる表現である」[新渡戸 1938:66]という表現も見られ、謙遜が神ではなく人と結びつき礼を意識したものとなっている。このことは新渡戸のキリスト教のとらえ方には神の前に人間を無力なものととらえる意識があまり強くないことを示していると思われる。

以上新渡戸の『武士道』を加藤の指摘した問題点をもとに検討した。ここからはこれに対する内村の武士道観を見てみたい。内村はキリストの十字架の贖罪を自分のものとすることで、自分は神の前では「赦された罪人」であるにすぎず無力な存在であることを知った。そして正義とは何よりも神との関係において正しくあること、すなわち神の義を求めることととらえるようになった。そしてそれを可能にするのは自らを罪人と認めた上でそれにもかかわらずそれを赦す全能の神に対する信頼によることを知った。したがってアメリカでの回心以後内村の武士道には忠や孝といった社会秩序に従うあり方はみられないことを改めて確認するために内村の武士道についての記述をみたい。1907年5月に書かれた『代表的日本人』のドイツ語版に寄せた後記には、すでにみたように「正に一人の武士の子たるの余に相応しきは、自尊と独立である。権謀術数と詐欺不誠実との嫌悪者たることである」とある。また1908年4月の「武士道と宣教師」では「聞く真の武士道は敵に勝つの道に非ず、人に対し自己を持するの道なりと、清廉、潔白、寛忍、宥恕、勝つも立派に勝ち、負け

るも立派に負くるの道なり」[内村 15:431]とある。これらには他者に対して自己を保つことを説く一方で他者に配慮した心のあり方が説かれている。ここからは内村がアメリカでの回心を経てたとえ世間の考えとは違っていても神の義に忠実であることを志向することになったことや、また自らと同じく「赦された罪人」として存在する他者との真の関係構築への強い意志を武士道の中に見るようになったことがわかる。そこには何が神の義であるのかや他者を尊重するために必要なことを自ら決断する姿勢がある。こうした内村の武士道が新渡戸とは違う思想の上に築かれていることを次に確認したい。

内村の義が新渡戸と違って国家や主君に対する忠義を第一とするものではないことについては1900年1月の「興国史談 第十回フィニシヤ（上）」の次の言葉からわかる。

勿論国は非常に大切なものであるに相違ない、然し最も大切なものではない、世には国より大切なものがある、それは即ち正義である、眞理である、仁は身を殺しても為すべきものであるが如く、正義は国の存在を犠牲に供しても貫徹すべきものである。

[内村 7:326]

ここでは国を大切なものとしながらも、それよりも正義が優先されることを説いている。また内村の正義のとらえ方はいわゆる国家や主君に対する忠義ではないし義理に関するものでもない。この時内村はまだ義戦論を完全に放棄したわけではないので、神の義において戦争が完全に否定されるとしていたわけではないが、ここには義戦論においても見られた人間尊重の精神、すなわち神の義は神と結びついている一人ひとりの人間を守ることにあるので、虐げられている民がいる場合は国をあげてそれを助けなければならないという思想が反映しているといえよう。また義理については1900年10月の「社会小観 義理」において次のように述べる。

日本の社会に義理なるものがある、是は外国に於ては決して見ない所であつて、是が為に苦しめられるものは東洋の日本人に限る。

義理とは義務ではない。義務は宇宙の大道を尽くすことであつて、是は極く高尚の事である、然し日本で称ふ義理なるものは詰らない社会の習慣に従うことであつて、是は極く卑屈の事である、さうして義務の念に至て薄い日本人は義理のためにはほとんど全生涯を費やしつゝあるのである。[内村 8:457]

ここでは義理と義務の違いが明確に区別され、社会の習慣としての義理への批判が展開されている。さらに新渡戸がソクラテスの死を国法と国家を何よりも優先させたものとしてとらえるのに対して、内村は1900年3月の「正義と腕力」において次のように述べる。

若しソクラテスが死ななかつたならばプラトーンもセネカも世に出でゝ大胆に正義を唱

えなかったであらふ、希臘文明なるものの中に正義と云ふ概念を最も多く注入したものは実にソクラテスの死であった。[内村 8:99-100]

このように内村はソクラテスの死を国法や国家に忠実なものとしてではなく、正義に忠実であったものとして評価している。次にもう一つ新渡戸の『武士道』の問題点として指摘された謙遜について述べたい。新渡戸の謙遜は、神ではなく人に対する礼と結びついたものであったが、内村は1903年5月の「自由宗教 哥羅西書第2章[第16節-第23節]」で次のように述べる。

「自から好んで謙遜る事」謙遜は美德なり、然れども自ら努めて為すの謙遜なるべからず、是れ演劇的謙遜なり、外面を飾るための謙遜なり、或は、謙讓と云ふ、自己の卑しきを自覚して謙遜るに非ず、或は自己の欠点を蔽はんがため、或は其謙讓を誇らんがための謙遜なり、謙遜なる必しも尊きに非ず、神に在りて空虚なること、是れ尊むべき慕ふべき謙遜なり、所謂 **Sublime unconsciousness** なるもの、即ち己は識らずいかしてして自から高貴なること、是れ真個の謙遜なり、而して是れキリストに在て自己を空虚うする者のみ有し得るの謙遜なり[内村 11:116]

これは神の前で自己の小ささを知り遜るというもので、ソクラテスのデルフォイの神託からくる「無知の知」とも結びつくものと考えられる。内村は罪人であるにもかかわらず信仰によって神に救われることを実感したことによって、全知全能の神の偉大さを感じその前では自らを小さき者とする謙遜を学んだ。そのことによって国や人や正義をどのようにとらえるようになったかは1894年9月の「日蓮上人を論ず」にも表れている。

「国は法に依て榮へ法は人に依て立つ」、是れ何人も抗言する事能はざる所、「正法に背けばその国に七難起る」、是れイザヤもエレミヤもルーテルもカントもソクラテスも承認する所[内村 3:130]

内村はイザヤ、エレミヤ、ルーテルはもちろんのこと、カントについてもその宇宙と良心を尊重する思想やソクラテスについてもその教訓への敬意から神を信じる人としてとらえていたと想われる。したがって神を信じる人間にとって、社会とは自らを神に対して小さき者と自覚した人間が互いをかけがえのないものとして結びつき神の正義の実現に向けて歩んでいくものでなければならないと考えた。それゆえ国法もまたその表れであるべきだとするのである。

また『太平記』で武士道を理解したとする内村は、1893年の『基督信徒の慰』において、『太平記』に武士の典型として描かれている楠正成を次のように讃えている。

楠正成の港川における戦死は決して権助の縊死にあらざりしなり（福沢先生明治初年頃の批評）、南朝は彼の戦死に由て再び起つべからざるに至れり、彼の事業は失敗せり、しかれども碧血痕化五百歳の後、徳川末期に至て、蒲生君平高山彦九郎の輩をして皇室の衰頽を歎ぜしめ勤王の大義を天下に唱えしむるにおいて最も力ありしものは嗚呼夫れ忠臣楠氏の事跡にあらずして何ぞや、ボヘミヤのハツス将に焼殺せられんとするや大声呼で曰く「我死するのち千百のハツス起らん」と、一楠氏死して慶応明治の維新に百千の楠公起れり、楠公実に七度人間に生れて国賊を滅せり、楠公は失敗せざりしなり。基督の十字架上の恥辱は実に永遠に迄互る基督教凱陣の原動力なり、基督の失敗は実に基督の成功なりしなり。[内村 2:49]

内村はここでまず楠正成の勤王の大義そのものよりも、戦死した楠正成の志が多くの人々の共感を呼んだことが明治維新による封建制の打破につながったことを評価する⁵⁵。そしてその楠正成の死とキリストの十字架上の死を結びつけ、それが失敗のように見えて実は人々に救いをもたらすものであったとするのである。したがってここにも内村の武士道がまず個人を尊重するものであり、封建的な秩序を維持するための忠という徳を第一とするものではないことが表れている。このことは何よりも内村の基督教が十字架の基督教であることからくるのである。これに対して新渡戸はキリストの十字架という基督教の要となるものよりも悲哀を慰めるキリストという面を重視しており新渡戸自身もそのことを「横の門から入った」と自覚してはいた。しかしそのために人間の不完全さへの認識にもとづいて社会を眺める視点を欠き正義を探求する力を失うことになった。つまりそれが新渡戸の『武士道』を西洋の基督教に匹敵するものという意図のもとに書かれたにもかかわらず結果的に基督教の本質的要素に似たものを武士道から抽出するのではなく日本社会の既存の秩序に甘んじるものにしてしているのだが、内村についてはその問題が克服されていることが明らかになった。こうしたことから内村の武士道では神に「赦された罪人」として自己保存を脱した個につながる武士道の要素が重視されるが、新渡戸の『武士道』ではそれを欠いた社会秩序の維持を支える武士道の要素が重視されていることがいえる。

第3節 内村による西洋の基督教批判に基づく新渡戸の武士道への批判

前節では内村がアメリカでの回心によって神に「赦された罪人」としての個のあり方に目覚めたことからそれにつながる要素を武士道としていること、それに対して新渡戸にはその意識があまりないためその武士道評価は社会体制の維持にとどまることを確認した。本節ではこの違いが、内村の新渡戸批判すなわち新渡戸の『武士道』を「基督教化された武士道」ととらえる見方をもたらしめていることを明らかにしたい。この「基督教化された武士道」という言葉に使われている「基督教化」という意味は、内村が本来の基督教の輝きを失ったと考えた当時の西洋の基督教を表していると思われる。したがってここではまず内村がどのように西洋の基督教を批判しているのかこれまで見てきた

ことを確認する。

まず向けられる批判は、西洋のキリスト教徒を「暗黒から光明への我々の死闘」に理解を示さない「レディー・メード（出来合い）の基督信徒」[内村 1958:226]と表現したことである。つまりそうしたキリスト教徒は、「彼の祖先が彼のためにその闘いを闘ってしまった」[内村 1958:226]ので、「百万長者の子が自力自立の人の艱難辛苦を理解することができない」[内村 1958:226]ように、内村のような異教徒が平安に落ち着くまでに経た霊魂の闘いを理解することができないとする。そしてそのようなキリスト教を「幸福な幸福な蜜月式宗教」[内村 1958:227]と呼び、自分が到達した「十字架につけられたまいし者の基督教」[内村 1958:227]と区別するのである。そして次にその結果として、日本に宣教する西洋のキリスト教が「ただ本国へ報告する「回心者」の数をふやすのに都合のよいもの」になっており、キリストの十字架に対する真摯な思いを重んじないことを批判するのである。それはキリスト教が単なる祖先伝来の伝統と化していることや、本質をないがしろにして勢力を拡大することに奔走していることへの批判である。それはキリスト教が神と個人の生き生きとした関わりを失って社会体制維持の道具になっているととらえたことを意味する。

そしてそれと同じように新渡戸の理解したキリスト教も「十字架につけられたまいし者の基督教」ではない。それは神の前に「赦された罪人」としてある自己を自覚するという謙遜を重んずるものではない。したがって武士道の評価もまた無知の自覚に動機づけられた人間理解、つまり人間にとって何が正義なのかを考える姿勢を欠いた既存の日本の社会秩序の維持に甘んずるものとなってしまう。そして正しさを表すはずの義という徳は勇気や忠義に吸収されるものとなりそれを支えるものとして様々な徳が扱われる。『武士道』では日本と西洋との共通点が指摘されるが、それもこの枠組みの中で行われているにすぎない。そのことを次に確認したい。『武士道』の第8章名誉には、「名誉の感覚は人格の尊厳ならびに価値の明白の自覚を含む」[新渡戸 1974:77]とあり、それにつながるものとして廉恥心を説く次のような記述がある。

廉恥心は少年の教育において養成せらるべき最初の徳の一つであった。「笑われるぞ」「対面を汚すぞ」「恥ずかしくないか」等は、非を犯せる少年に対して正しき行動を促すための最後の訴えであった。（中略）カーライルが「恥はすべての徳、善き風儀ならびに善き道德の土壌である」と言ったことをば、彼に先立つ数百年にして、ほとんど同一の文句をもって孟子が教えた。[新渡戸 1974:77-78]

ここでは、武士道では廉恥心という他人の目を意識した教育がいかに効果的であるかが語られ、それが西洋にも通用するものであることの裏付けとしてカーライルの言葉が引用される。また名誉を支えるものとしての切腹や仇討も西洋と共通点があるものとして説かれている。これに対して内村がアメリカでの回心後に説く武士道では切腹や仇討は評価されないだけでなく、武士道とは「自尊と独立」[内村 1941:13]や「人に対して自己を持するの

道」[内村 15:431]であり、他人の評価よりも自分自身の評価を大切にするものである。それはキリスト教においては聖書にあるキリストの姿のように、神に対して従順であることが重要でそのために人に辱められることはむしろ尊いこととされていることによるものであろう。また『武士道』の第9章忠義には次のような記述がある。

封建道徳中他の諸徳は他の倫理体系もしくは他の階級の人々と共通するが、この徳一目上の者に対する服従および忠誠は截然としてその特色をなしている。人格的忠誠はあらゆる種類および境遇の人々の間に存在する道徳的結びつきであることを、私は知っている。(中略) ビスマルクは、人格的忠誠をもってドイツ人の徳であると誇った。ビスマルクがこれを誇りしには善き理由があった。しかしそれは彼の誇りし忠誠が彼の祖国の、もしくはいずれか一国民または一民族の専有物であるからではなく、騎士道のこの美果は封建制度の最も長く続いた国民の間に最も遅くまで留まるが故である。

[新渡戸 1974:84]

ここでは、武士道の顕著な特徴として目上の者に対する服従および忠誠があげられており、ビスマルクの言葉を例としてその特色が日本の専有物ではなく騎士道のある西洋にも共通しているとす。これに対して内村の武士道は前節でも述べたように忠を強調するのではなく「朋友相信すべきこと、兄弟に友なるべきこと、目下や家来に寛大なるべきこと」というキリスト教の隣人愛との共通性を意識した記述がある。それはキリスト教では一人ひとりの人間が神に「赦された罪人」という自覚のもと忠誠を誓うのはまず神であり、その縦の関係をもとに人間同士の関係が築かれていくとされることによるものであろう。さらに『武士道』の第11章の克己という章には次のような記述がある。

一方においては勇の鍛錬は呟かずして忍耐することを銘記せしめ、他方において礼の教訓は我々自身の悲哀もしくは苦痛を露すことにより他人の快樂もしくは安静を害せざるよう要求する。この両者が相合してストイック的心性を産み、遂に外見的ストイック主義の国民的性格を形成した。(中略) かくして、「呟かずして耐うることを学べ」という、高貴なるホーエンツォレルンの高貴なる語が発せられし前から、我が国民の間にはこれに共鳴する多くの心があったのである。[新渡戸 1974:99-102]

ここでは、勇や礼の徳が克己という徳につながっており、自らの心の中に起こる衝動を他人の目を意識して意志の力によって抑えることが説かれている。そしてそれはギリシャのストイック的心性やホーエンツォレルン家に伝わる言葉と共通しているとされる。これに対して内村の武士道についての記述はやはり「自尊と独立」[内村 1941:13]と「人に対し自己を持するの道」[内村 15:431]とあるように、まず自分の心のあり方をどういう方向に向けるのかが説かれ、他人の目を意識して自分の心を抑制するものとはなっていない。それはキ

リスト教にも忍耐ということは説かれているものの、それは苦痛を自分の中に抑えこんでしまうのではなく祈りによって神に打ち明けることで乗り越えること、つまりすべてを神に委ねてそのはからいに身を任せるという形で説かれていることによるものであろう。以上三つの例から、新渡戸の『武士道』は、内村にとって生来の輝きを失って伝統を守ることや勢力拡大を重視するようになった西洋のキリスト教のように、既存の日本の社会体制の維持を支えるものになっていることを示した。その最たるものとして新渡戸の『武士道』には次のような記述がある。

タウンゼント氏が、日本の変化を造り出したる原動力はまったく我が国民自身の中に存せしことを認識したのは、誠に卓見である。しかしてもし氏にしてさらに日本人の心理を精察したならば、氏の鋭き観察力は必ずやこの源泉の武士道に他ならぬことを容易に確認しえたであろう。劣等国と見下されることを忍びえずとする恥の感覚、一これが最も強き動機であった。(中略) 到るところ人民の礼儀を重んずるは武士道の遺産であって、こと新しく繰り返すにおよぼざる周知の事実である。「矮小ジャップ」の身体に溢るる忍耐、不撓ならびに勇氣は日清戦争において十分に証明せられた。「これ以上に忠君愛国の国民があらうか」とは、多くの人によりて発せられる質問である。これに対して「世界無比！」と吾人の誇りやかに応えうるは、これ武士道の賜物である。[新渡戸 1974:153-154]

ここからは新渡戸の『武士道』は日本における武士の心意気であるところの勇や忠義を讃美し、それを支えるものとしては恥や礼や忍耐があるというものになっていることがわかる。したがって新渡戸の『武士道』は西洋のキリスト教に匹敵するものとして日本の武士道を説くことを意図しながら、結果的にはいわゆる忠君愛国を成立させる様々な徳がいきわたっている日本を賞讃するものになってしまっているのである。

以上の事例から、新渡戸の『武士道』において評価されている武士道は内村における自己の心の持ち方としての武士道とは違って、世間を意識したものでありそれを通じた社会体制の維持を評価するものであることがわかった。内村が新渡戸の『武士道』を全面的に肯定しない理由はここにあるといえよう。内村と新渡戸はともに西洋のキリスト教の華美で形式的なところを批判したが、内村が西洋のキリスト教の内面にまで踏み込んだ批判を展開したのに対して、新渡戸の批判は外面的な批判にとどまっていたのである。

第4節 台木としての内村の武士道と残り香としての新渡戸の武士道

前節では、内村が西洋のキリスト教批判に基づいて新渡戸の武士道をどう見ているのかについて考察した。本節では両者の武士道がキリスト教とどのような関係にあるのかを比較することで、内村が新渡戸の武士道を「キリスト教化された武士道」と評することの理由をより明らかにしたい。内村はアメリカでの回心により、人は皆が神に「赦された罪人」と

いう意識から武士道のとらえなおしを行った結果、武士道の中の自尊独立や同胞愛といった人間尊重の精神につながるものを評価するようになった。これに対して新渡戸の十字架の経験を経ないキリスト教は、罪深いこの私が神という絶対的存在に赦されることにより神の前で正しくあることができるということを重視するものではない⁵⁶。したがってその意識でとらえた武士道も単に人間の作った社会秩序を乱すことなく維持することに向かってしまうものであった。そうなるキリスト教本来の輝きにつながる要素であるはずの武士道は西洋のキリスト教が本来の輝きを失っているように社会体制維持の道具に墮してしまおうと内村はとらえたのであろう。これが第一の理由だと思われるが、第二の理由は武士道のこれからをどのようにとらえているのかに見ることができる。それをキリスト教との関係でみていきたい。

内村は第2章で引用した1908年刊行のドイツ語版『代表的日本人』の後記において武士道は立派ではあるが、「この世の一道徳に過ぎない」としてキリスト教の必要性を説いていた。それは内村がキリストの十字架を心に深く刻んで生きることが人間にとって最も素晴らしいあり方としていることによる。つまり「武士道では、人を回心させ、その人を新しい創造者、赦された罪人とすることは決してできない」ということである。内村によればそれぞれの人間が皆神に「赦された罪人」であることを認め、「新しい創造者」となることよってのみ世界は完成に向かうということになる。しかしここでは、その一方で内村がキリスト教だけでは十分ではないとしていることにも注目したい。

しかし他方、キリスト教だけがアブラハムの子を石から起こし得ると思うことは間違っています。そのような間違いや迷信を抱いて、キリスト教の宣教地で働いている人々が残念ながら実に多いのです。遺伝は自然の法則ですから神の法則でもあります。そのため超自然的宗教によつてすべて廃棄されてよいものではありません。中国の宗教によれば、純粋な天が純粋な大地と結婚し、はじめて良き実を結ぶといいます。すなわち、天がいかに純粋であつても、天だけでは実を結ばません。キリストの言葉さえも、石地に落ちたならば、たちまち枯れてしまいます。あるものは、百倍、あるものは六十倍、あるものは三十倍の実を結ぶためには、良き地に落ちなくてはなりません。神の恵みは天からと同じく地からも来なければなりません。さもなければ良き実を結ぶことはできません。人間の地上に属する要素を軽んじ、万人に対してひとしく天からの福音だけで足ると考えるような信仰は、素朴な人間の常識に反します。[内村1995:183]

この表明は重要で、そこには西洋の宣教師たちがもはやキリスト教本来の輝きを失ったキリスト教を伝えているのにもかかわらず自分たちの文化を絶対視して他の文化にはキリスト教につながる優れた要素が全くないとみなすことに対する批判がある。内村は渡米によりそれまでキリスト教国であるということで絶対視していたアメリカを相対化し日本の武士道にはアメリカをしのぐ優れた道徳があることを発見した。そしてキリストの十字架を

深く心に刻むことによって日本の武士道をキリスト教の視点からとらえ直し、武士道の長所は世俗的な価値にとらわれることなく、他者に対して自己を保ちながら他者と真の関係を構築し世の中を良い方向に向けようとする意志にあるとみた。内村にとってはその長所にキリスト教の核心である十字架を通した回心が接がれることこそがキリスト教本来の輝きを失った西洋のキリスト教を甦らせることになるのだった。

これに対して新渡戸は、「特にキリスト教的であると考えられた赤十字運動が、あんなにたやすく我が国民の間に堅き地歩を占めたる理由」[新渡戸 1974:57]は仁や惻隱の心によるとし、「拡大されたる人生観、平民主義の発達、他国民他国家に関する知識の増進と共に、孔子の仁の思想—仏教の慈悲思想もまたこれに付加すべきか—はキリスト教の愛の観念へと拡大せられるであろう」[新渡戸 1974:162]と述べ、武士道を構成する儒教の仁や仏教の慈悲がそのままキリスト教の愛に拡大するとしている。つまり内村には武士道とキリスト教の愛にはキリストの十字架による罪からの救済があるかないかという決定的な断絶があるが、新渡戸にはそれがなくなることになる。さらに新渡戸は次のようにも述べる。

キリスト教と唯物主義（功利主義を含む）—将来或はヘブル主義とギリシヤ主義というさらに古き形式に還元せられるだろうか？—は世界を二分するであろう。小なる道徳体系はいずれかの側に与して自己の存続を計るであろう。武士道はいずれの側に与するであろうか。それは何らまとまりたる教義もしくは公式の固守すべきものなきが故に、全体としては身を消失に委ね、桜花のごとく一陣の朝風に散るを厭わない。しかしながら完全なる絶滅がその運命たることは決してありえない。ストイック主義は滅んだと誰が言いうるか。それは体系としては滅んだ。しかし徳としては生きている。その精力と活力とは今日なお人生多岐の諸方面において—西洋諸国の哲学において、全文明世界の法律において、感知せられる。否、いやしくも人が自己以上に自己を高めんと奮闘する時、自己の努力によりて霊が肉を支配する時、吾人は常にゼノンの不滅の教訓の働けるを見るのである。

武士道は一の独立せる倫理の掟としては消ゆるかもしれない、しかしその力は地上より滅びないであろう。その武勇および文徳の教訓は体系としては毀れるかもしれない。しかしその光明その栄光は、これらの廢址を超えて長く活くるであろう。その象徴とする花のごとく、四方の風に散りたる後もなおその香気をもって人生を豊富にし、人類を祝福するであろう。百世の後その習慣が葬られ、その名さえ忘らるる日到来とも、その香は、「路辺に立ちて眺めやれば」遠き遠方の見えざる丘から風に漂うて来るであろう。[新渡戸 1974:165-166]

この部分と第2章で考察した内村の「武士道はたしかに立派であります。それでもやはりこの世の一道徳に過ぎないのであります。その価値は、スパルタの道徳またはストア派の信仰と同じものです」という記述を比べると、両者とも武士道と西洋の道徳や哲学を比較してい

るが、そこには違いが表れていることがわかる。内村は武士道とスパルタの道徳やストア派の哲学は優れてはいるものの、それらは武士道と同じように不十分なものと見ている。内村にとって武士道が生きて働くものとなるためにはキリストの十字架が接ぎ木されなければならないのだ。これに対して新渡戸は、ゼノンのストイック主義と武士道を共通しているものとしてそれ自体を評価し、キリスト教との関係については言及していない。そして内村は武士道をキリスト教の台木として生きて働くものにとらえているのに対して、新渡戸は武士道の仁や慈悲がそのままキリスト教に吸収される一方で、その武勇や文徳の教訓は完全には途絶えず残り香として漂うものとしている。こうしたことは、台木と接木という関係でもとのものを生かしたまま新しいものが加わりそれによってより良いものが生まれるのか、それとももともとあったものが新しいものによって変化することなくただ並存するののかという違いを表している。つまり新渡戸の『武士道』には、武士道における民主的な要素や武士道に対するキリスト教の優位は説かれているものの、それよりも様々な事例によって武士道の封建主義的な面を讃美することが主体となっており、新しい価値観に向けて転換をはかろうとする強い姿勢はみられない⁵⁷。

また内村は『代表的日本人』において西洋近代について、インドやインカ帝国に対する行為を「ヨーロッパの利己心」とし、それが生み出したものに対しては「代議政体とは、進歩した警察制度の一種」、「適者生存の原理に基づく当世流の教育制度」、「非科学的であることを恐れて、臆病な人間となり、目に見えるものに頼って行動することしか、できない」として批判し、それに抗うものとして武士道に期待している。それを表すのが「キリスト教だけがアブラハムの子を石から起こし得ると思うことは間違っています」という言葉であろう。これに対して新渡戸は西洋近代への批判を展開せずにキリスト教と唯物主義（功利主義を含む）が世界を二分するところに武士道の栄光の香が漂うとしている。以上から内村は武士道が本来のキリスト教と結びつくことで、西洋の現状を変えるために生きて働くものとなりうると考えているが、新渡戸にとっての武士道は何ら変化することのない残り香に過ぎないことがいえる。したがって内村が説く武士道の世界は、「閉じた社会」から「開いた社会」への可能性を持つ〈閉じた道徳と開いた道徳の間〉であるが、新渡戸の武士道は「閉じた道徳」ということになる。そこには武士道にキリスト教の核心となる原理をつないで新しいものを生み出すのか、それとも表向きは「平民主義の発達、他国民他国家への知識の増進」を掲げてはいるが、その影に日本の旧体制を温存させキリスト教とはつながらない不十分な武士道とキリストの十字架を忘れ本来の輝きを失ったキリスト教、あるいは唯物主義といった要素を混在させるのかという大きな違いがある。内村は新渡戸の『武士道』は日本の旧体制を温存させ、西洋社会の現状をはっきりと批判していないがゆえに、結果的に本来のキリスト教精神から離れている西洋諸国のあり方やそれと同じような方向を歩んでいる日本を支える原理となりうると見ていたといえよう。

おわりに

本章では、なぜ内村が新渡戸の『武士道』を「キリスト教化された武士道」と評したのかを明らかにすることを目的とした。その結果内村が新渡戸の武士道をキリスト教の本質であるキリストの十字架を忘れた西洋のキリスト教のようにその本質をついたものではないととらえていることが明らかになった。内村はキリストの十字架による贖罪を通して「赦された罪人」という新しい人間観に目覚めたことにより武士道に対する見方を改めた。その武士道はまだキリストに出会っていないがゆえに台木にすぎないが、その中にキリスト教の本質と結びついてそれをさらに輝かせるような新しい可能性を持つもの、すなわちキリストの十字架ゆえに一人ひとりの人間を尊ぶキリスト教の中で生きて働くものである。これに対して新渡戸の武士道は、キリストの十字架よりも先に慈善行為の実践を唱えるような西洋のキリスト教にそのまま吸収される面があるとともに、その本質でないところ、すなわち社会体制維持の道具のようなところが残り香として讃えられている。つまり内村が西洋近代を批判し武士道とキリスト教の本質が結びつくことによってそれを打開する可能性を説くのに対して、新渡戸は『武士道』において西洋近代への批判を展開しておらず世界がその方向に進むことを容認している。第2章で考察した内村の『代表的日本人』では、自己保存に汲々とした西洋近代に対して、「閉じた社会」にあるとはいえ、その自己保存を破り得ていた日本人がいたことが示されていた。内村はこのような日本人においても見出される自己保存を破り得る精神のあり様を武士道と呼んでいる。それに対して「閉じた社会」である日本社会にむしろ棹さして、その自己保存の延長で国際化を説いているのが、新渡戸の武士道であって、新渡戸の回心が、おそらく、内村の第二の回心のように精神のあり様の根本的な転換を生じさせるものではなかったことも相まって⁵⁸、内村は新渡戸の武士道を「キリスト教化された武士道」と呼んだと思われる。また第一次世界大戦開戦後間もない頃にこの講演記録が掲載されたことも考えあわせると、内村は新渡戸の武士道を「キリスト教化された武士道」とすることで、新渡戸の『武士道』が結果的に本来のキリスト教精神から離れて「閉じた道徳」に陥っている西洋諸国や、それと同じく「閉じた社会」を強めている日本を支える原理ともなりうる⁵⁹ことへの危惧を世界に対して暗に表明しているとも思われる。そして内村は、1916年1月に第一次世界大戦による世界の危機的状況に対して「世界は畢竟基督教に由て救わるゝのである、然かも武士道の上に接木されたる基督教に由て救はるゝのである」[内村 22:162]という言葉を発している。その言葉は、自己保存を破り得る精神のあり様を示している武士道にキリストの十字架という真理が接がれることで、世界は「人類愛」による「開いた社会」に近づくというこれまでの一貫した思いをより切迫感を持って表わしたものと見える。

第2部 内村鑑三の無教会とベルクソンの神秘主義

第1章 神秘主義について

はじめに

第1部では、内村における第二の回心はベルクソンのいう「閉じた道徳」から「開いた道徳」への飛躍と重なるものであり、内村はその観点から世界を眺めるようになったことについて考察した。内村は武士道という義務の拘束性によって支配される「閉じた道徳」の世界からキリストの十字架という圧倒的な力に引き込まれて行動する「開いた道徳」の世界に目覚め、神秘家としての歩みを始めることになる。その活動は、「閉じた道徳」にある日本を内側から開き、それによって世界をも変えていこうとする活動だと考えられる。1916年に発せられることになる「武士道の上に接木されたる基督教」という言葉は、言葉にこそならないが初期の活動から内村の活動を支える指針となっていたと思われる。この言葉に表れた武士道とは、第1部第2章と第4章で考察したように、〈閉じた道徳と開いた道徳の間〉にあたるもので、そこには「閉じた社会」の日本にありながら、歴史上多少なりともそれを開き得ていた日本の可能性が示されている。そしてそこに接がれるべきキリスト教とは、儀式や制度によらないキリストの十字架そのものへの感動を第一とするものである。そしてこの二つをつなぎ合わせるものが、「閉じた道徳」とどまっていた第一の回心ではなく「開いた道徳」に目覚めた第二の回心ということになる。第2部では、ベルクソンの神秘主義と内村の実践的活動を対応させて考察し、内村の一連の社会活動や無教会という伝道活動は一貫してベルクソンのいう神秘主義にあたるものであることを実証したい。そのためにまず本章では、第1節でベルクソンのいう道徳と宗教の関係から神秘主義について確認し、第2節で内村の社会活動や伝道活動が神秘主義によるものであることを明らかにする。

第1節 ベルクソンにおける神秘的生

ベルクソンは道徳教育について説明するために、教育者に開かれた道には「躰の道」[二源泉Ⅰ:142]と「神秘的生の道」[二源泉Ⅰ:142]の二つがあることを示す。そして前者では、非個人的な習慣からなる道徳が注入されるが、後者では「一個の人物の模倣、いな精神的合一」[二源泉Ⅰ:142]すら得られ、ある程度その人物と全く一つのものとなりうる道、すなわち宗教的な神秘的とさえいえる道が開かれているとする。

「躰の道」は「閉じた道徳」にあたるもので、研究ノートで明らかにした人間の知性が動物の本能を模倣するあり方である。それは、個体が集団と半ば混然一体の状態にある状態、すなわち仕事の能率を高めるためにいくつかの分業が行われた結果として相互の協調や従属関係から成る社会が形成され、その社会が内部に生じたいくつかの集団に対して個々人に躰を施す仕事を委ねるようになった状態をいう。そして個人はそれらの集団に協調させられ、さらにその集団を包む社会にも協調させられるようになるが、そこに生じているのはもっぱら社会を利するために習得された習慣の体系にすぎない。その体系においては、自分の職業なり専門なりの枠へきっちり嵌め込まれた人は、日常の業務を完全に果たし、また可

能な最大量、最良質の仕事ができるように生活を律してさえいけば、残りの責務も通常その大半はおのずから履行することになる。つまり職責上の規律が彼をまっとうな人間に作り上げるということになる。道徳教育とはこのように躰や訓練として考えられており、それは非個性的な分野では成果をあげるといえる。したがってベルクソンは、「躰の道」において宗教が道徳の補助者だといわれる場合も、それは罰を恐れさせ、賞を願うようにさせるといふ点によるものにすぎないとする。そしてそれにおいてできることはせいぜい「神の正義による人間的正義の拡大や是正の約束の域を出ない」[二源泉Ⅰ：143]というのである。それは、「社会の定めた賞罰ははなはだ不完全にしか行われぬが、この賞罰の上に、神的正義はさらに今一つの賞罰を重ね合わせる、—それは、われわれが人間の世界を去ったときに神の国で与えられる無限に高い賞罰である」[二源泉Ⅰ：143]ということの意味する。それゆえ宗教の介入が道徳に求められるというのはよいけれども、それは宗教にあつてとりわけ宗教的なものとしてではないとするのである。つまり普通考えられている宗教というのは、宗教の教理であり、そこに含まれている形而上学であり、実は神や世界に対する思想の総体でしかなく、それを受け容れることから善が結果してくると思われているものだとし、それが意志や行為に対して影響しうる仕方は、理論つまり観念の場合と異ならず、知性の平面でのことにすぎないとする。したがって内村が第一の回心前に日本の神を拝んでいたことや、第一の回心後にキリスト教の神を裁く神ととらえていたことは、神による賞罰によって自らの行為のあり方を決めるためであるからこのケースにあたる。また内村が批判的に見た西洋（アメリカ）のキリスト教も大方この原理によって動いていたのである。

これに対して、ベルクソンが文字通りに道徳に介入し新たな道徳を生むとする宗教、すなわち道徳の根底となりうる宗教というのは、こうした「純粋な知的表象」[二源泉Ⅰ：144]としてあるのではなく、その表象を下から支えている今一つ別のもの、その表象へともかく働きうる力を伝えるものとしてある。それはまず「神秘的経験」[二源泉Ⅰ：144]としてあるとされるが、その「神秘的経験」とは、「純粋に直接の体験」[二源泉Ⅰ：144-145]と解されるもの、すなわち「解釈の加わる以前の経験」[二源泉Ⅰ：145]である。内村の第二の回心は、キリストの十字架を通した神からの呼びかけに対する圧倒的な感動が解釈に先立って起こっているのであつて、「神秘的経験」だといえる。そしてこの「神秘的経験」による教育が、「躰の道」に対するもう一つの教育、すなわち「神秘的生の道」ということになる。それが「開いた道徳」を支える。

まず、ベルクソンは、「神秘的生の道」における教育を担う真の神秘家について、「真の神秘家は、自分を呑み込んでしまう波にひたすら身を委ね、ほかのことはいっさい何もしない。彼らは自分の内部に自分より優れたものを感じているから、少しも不安を抱かずに偉大な行動人として示現し、神秘主義を見神や恍惚や忘我としか見ない人たちを驚かすのである」[二源泉Ⅰ：145]と言う。そしてこの神秘家を「呑み込んでしまう波」とは、「彼自ら愛されると同時に、彼を通して、また彼あるがために、他の諸人の魂もまた人類の愛へと打ち開かれるようにする愛」[二源泉Ⅰ：145]のことであり、そこから神秘家は「受け容れたものをさ

らに彼らの周囲へと拵げずにはやみえぬ要求」[二源泉Ⅰ:145]、すなわち「愛の躍動」[二源泉Ⅰ:145]を抱き、それに身を任せると言う。その愛とは、「神秘家一人一人の独自の個性が刻印」[二源泉Ⅰ:145]された「一人ごとに全く新しい情動」[二源泉Ⅰ:145]である。

それでは、この神秘家の情動はどう教育するのか。それに関してはベルクソンは、神秘家ではない普通の人々の胸底にも、いわば小さな神秘家が一人眠っており、目覚めさせられる機会をひたすら待っているとす。そして、偉大な神秘家の言葉は模倣者を見出し、その模倣者の言葉が、さらに普通の人々のうちにも反響を見い出していくとする。つまり、「非人格的なものに身を任せ、そこへまぐ嵌まり込むこと」[二源泉Ⅰ:145-146]を目指す「躑の道」とは異なり、「神秘的生の道」とは「一個の人物の招きに応える」[二源泉Ⅰ:146]ことである。それは、非人格的な「強圧」[二源泉Ⅰ:147]によるのではなく、一個の人格への「熱望」[二源泉Ⅰ:147]によるのである。こうして、「神秘的な生の道」が導く「開いた社会」を、「躑の道」による「閉じた社会」と対比すれば、「閉じた社会」においては、まず社会なるものが形を持って存在しており、それが成員に対して強制（圧力）を加えることによってさらに強化されるとして、「開いた社会」においてはまずは「一個の人物」がいるだけで社会はない。人々がその「人物」の魅力（引力）に惹かれ、呼びかけられて、自身の生得の素質をそこへ差し出していくことによって社会は成っていく。しかしそれは開いていて決して閉じた形を取ることはない。

そして論文冒頭の研究ノートでも見たように、この「神秘的経験」において人々を招く「一個の人物」[二源泉Ⅰ:146]とされるのは、「神的人間」、すなわちキリスト教の聖徒やギリシアの賢人やイスラエルの預言者や仏教の阿羅漢やこれに類した人々である。ただしベルクソンが「開いた道徳」をもたらした顕著な例としてあげるのは、キリストによる山上の垂訓である。そこには「…言えることあるを汝ら聞けり。されど我は汝らに告ぐ、…」という「一方には閉じたもの、他方には開いたもの」[二源泉Ⅰ:83]という対句の形で次々に現れている。ベルクソンはこの対句について、その意図は、一種の混乱した心的状態を起こさせ、逆説を逆説ではないものとし、矛盾を消してしまうことにあるとする。それは整合的な「知的表象」を壊すことで「神秘的経験」を示唆しているのである。ベルクソンは「心の貧しき者は幸いなるかな」という聖書の言葉をあげ、それを「美しいのは剥奪されて窮乏していることではなく、自らこの状態へはいることですらない。剥奪されていると感じぬことが美しいのである」[二源泉Ⅰ:83]とする。ベルクソンが完全な「神秘主義」をキリスト教の聖人たちに見ていく場合、そこでは彼らがこの山上の垂訓に呼びかけられていることがしばしば触れられている。彼らの「閉じたもの」から「開いたもの」への飛躍はこの山上の垂訓によっている。ただ、このような「神秘的経験」は、単なる見神や恍惚や忘我と見なされてはならない。それが神との完全な合一に至り、真の「神秘主義」となるためには、「闇夜」なる試練も経ての信仰の深まりが求められる。この過程の全体が、「キリスト教神秘主義」がそうである「動的宗教」なのである。「動的宗教」が「開いた道徳」を生み、「開いた社会」を支える。こうして、神秘家の駆動力をもってしても、「開いた社会」が突如表れ一挙に実現

するわけではない。「閉じたものと開いたものとの間」の過程は不可避であり、それは「惨苦の努力」や「闇夜」をともなうものである。たとえば、「閉じた社会」が「知性以下」であったとして、「開いた社会」で知性は消滅するのではない。「開いた社会」は「知性以上」といわれる。つまり「知性」はあり続けていてなおかつ、それは乗り越えられているのである。「閉じた社会」は〈開く〉のであるが、それは「開いた社会」になるのであって、「社会」は在り続けている。「開いた社会」は、「閉じた社会」に差し向けられる「開いた魂」の「惨苦の努力」の結果としてのみあるのである。キリスト教神秘家たちの生涯はそうした営みの連続だったといえるが、内村の生涯もまたそうであったと思われる。第二の回心によって、すでに決定的な「開いた魂」の状態に内村はあったとしても、日本に戻ってからの内村の活動は、「閉じた社会」を前提としてそれに差し向けられた〈閉じたものから開いたものの間〉に位置づくものであったと考えるべきであり、その観点から解釈されるべきである。確かに、内村の信仰活動における「闇夜」や神との完全な合一をそれとしてはっきりと確定することはできないが、以下本論文では、「閉じた」ものから「開いた」ものへの過程という観点を置いて、内村の歩みを考察していきたい。次節ではその考察を、①第二の回心以後、②不敬事件、③不敬事件以後の三期に分けて行っていく。

第2節 内村における「神秘的経験」の深化

①第二の回心以後

まず内村の第二の回心以後の考え方について考察する前に、第二の回心によってどのような考え方が内村にもたらされたのか確認しておきたい。それは義務の拘束性から魅力にとらわれること、すなわち「躰の道」から「神秘的生の道」への転換だったが、内村はそのことによって「人は律法の行ないなしに信仰によって義とされる」ということを悟った。そして善行が救いの条件ではないと悟ったことで、その神の摂理は国についてもいえること、すなわち欧米のように強大になることが国の価値を決めるものではなく神の摂理に忠実であることが国の価値を決めるという思いに至った。またそのことは、キリスト教はまだ普及していないが、人間同士の信頼関係が行き渡っているような日本の価値を認め、キリスト教が形骸化しているような西洋に対して日本にキリスト教の未来を担う可能性をみることや、国と国との関係を対等にとらえることにつながった。こうした考えには、自分の属する集団のみを愛する「閉じた社会」とは違って、「人類愛」に基づく「開いた社会」への目覚めがあるといえる。ただしそれは『余は如何にして基督信徒となりし乎』という回想記ともいえる作品の記述からの考察によるものなので、ここでは内村の意識が実際にもそうであったことを確認するために、第二の回心直後の内村の心境や日本観についてその時期に書かれた書簡や作品からみていきたい。

内村が1886年3月8日に第二の回心を経験したことは、『余は如何にして基督信徒となりし乎』に書かれているが、その回心による変化と思われるものが同年3月に札幌農学校の同級生でユニテリアンの信仰を抱いていた広井勇宛の書簡において見られる。そこには、

「吾等がキリストの血によつて義とせられたりといはゞ、君は之れを無智なる信仰といはんとするなり、然れども友よさにはあらず。君は旧き福音の見解を棄つるに努むるが如くなれども、余は又、人は行ひによりて義とせられるてふユニテリアンの立説を到底解し能はざるなり」[内村 36:236]とか、「余も犠牲の徳を貴む、然れども尚多く希ふ処は完全なる従順の心を得んことなり」[内村 36:237]とあり、内村における「人は律法の行ないなしに信仰によつてのみ義とされる」という確信が伝わってくる。

またすべてのことをキリストの贖罪の実感から見ていることも、同年 6 月にやはり広井勇に宛てた書簡に次のように書かれていることからわかる。

人生至上の渴望は、一つに彼キリストに似んとするにあることは、余も勿論君と同意見なり、併し、友よ、されど、茲に明かに知らざるべからず一事あり、そは此渴望の、吾等われ自らの努力のみを以てしては、到底之れに達し得べくもあらぬことなり。乞ふ羅馬書第七章廿一節より廿五節を視よ。君見給え、吾等は心にわが救い主を求むると共に、亦其同じ心を以て常に悪を行ふにはあらずや、噫われ等は実に困苦める心の正直なる叫びは、昔ある敬虔なる婦人が叫びけん如く、「我はこれたゞ神の憐れなる子羊」といふの他なからしむるなり、然り仮令へわれ等不断の発憤をふるい起すとも、吾等は遂に之れによつて我が心情其ものを潔くすること能はざるなり。君又試みに基督教文学より血の贖ひと、霊の潔めとの思想を除き去りて見給へ、あとに残るは虚しき死せる殻のみなるべし。抑も又君はかくの如きを感情的なる信仰となし、吾等をして基督教的生涯の最高大理想に到達せしむるには、何の効すなきものなりといはんとするか。然れども君よ、吾等は其罪キリストの血によつて洗はれたりと信ずる時、其時始めて真に心を崇高ならしめ得るは特段なる事実にあらずや、彼のパウロ、ルーテル、ヘーベル等の善も義も勇猛心も、皆此キリストの贖罪を其底の信仰とせるは疑ふべくもあらざるにあらずや一嗚呼、かくても余の信仰は欺かれたるか、苦ししからんには、神之を正し給ふべきなり。[内村 36:238]

このように内村は、善や義や勇猛心の源をキリストの贖罪に見ており、それはその後の内村の活動の原動力となっていく。またその日本観については、同年 5 月に父親の宜之に宛てた書簡に「兒ハ米人ノ弊害ヲ知ラザルニアラズ、只日本国ヲ君子国視シテ西洋ノ長ズル処ヲ見ザル人々ノ言ヲ直サント欲スルのみ」[内村 36:235]という記述がある。このことから内村はこの時期に自国第一主義とは違う開かれた日本観を身につけていることがわかる。さらに内村は、第二の回心直後の 1886 年 4 月に「日本の詩歌」という作品を英文で発表している。そこでは日本の詩歌について、韻がないことや掛詞や枕詞が多用されるといった形式的な特徴がまず紹介される。しかしそれより重要なことは、扱う主題という面から日本の長所と短所が分析されていることである。それによれば、その主題は、第一に自然、第二に恋、第三に人事ということである。そして第二の恋については、「男女関係を中心とするけれど

も、広い意味での愛である。最も美しく崇高な愛国的感情や、さらには政治的感情でさえも、繊細な恋愛関係の言葉で表現されることがある」[内村 1984:28]とする。さらに第三の人事については「とくに子供の死とか、貧しい者への同情とか、友人との別れとかといった哀れを誘う事柄である」[内村 1984:28]とする。こうしたことから、内村は日本人の人を思う細やかな愛情やそのような感情の延長線上にある愛国心を長所ととらえていると思われる。しかしその一方で「日本の詩歌は、宇宙の壮大な成り立ちを表現しようとする時にはきわめて貧弱である。言葉はあまりにも弱々しく、余りにも人道主義的だ」[内村 1984:28]として、「どんなに言葉をひねっても、予言者ナホムの「エホバの道は旋風に在り、大風に在り、雲はその足の塵なり」といった大胆なイメージを再現することには成功しない」[内村 1984:28]とする。このことは、日本人には宇宙をつかさどる全知全能の神を背景として物事を考える伝統がないので、日々の感情の表出も身近な人間関係を中心としたもののうちにあることを指摘しているとも考えられる。内村は日本人にキリスト教が接がなければならないという思いをこのように表現したといえよう。しかしそれにもかかわらず、身近なものへの深い愛情という長所を持つ日本に接木されるべきものとして最も大切なものであるはずのキリスト教が、日本の近代化にはうまく取り入れられておらず、むしろ西洋における弊害が伝わっていることを次のように述べる。

日本詩歌の精華は、しかし、いまは失われている。物質主義と功利主義といういわゆるキリスト教国からの輸入品が日本人の繊細な詞的性質を無残にもくずしてしまった。精神は文字の中に自己を失い、詩歌は「芸術のため」に求められ、「切れば血が出る言葉」の代わりに、つまらぬ職人工場の削りくずになりはてている。芸術家の精神を無視することによって、「実際的物質主義」は芸術それ自体を破壊している。日本芸術（詩歌を含む）を愛する人が、日本人の魂を愛する人に劣らず、日本のキリスト教への迅速な帰依を切望するようになる時が来るだろう。[内村 1984:28]

ここでは日本が取り入れようとしている西洋文明は、物質主義や功利主義によるものであり、それは日本人の美点である細やかな愛情を失わせる方向に作用していることが指摘されている。内村は日本人の美点は物質主義や功利主義ではなく、キリスト教にこそ結びつくものだと考えており、そうした認識のもと日本人がキリスト教を取り入れて神との関係から世界をとらえる思想を身につけることを切望しているのである。そこには日本人の美点を評価しつつも、それだけでは不十分であるとする考えが表れている。つまり 1894 年に発表された *Japan and The Japanese* の原型がすでに見られるのである。内村のこうした方向性は、日本の精神性における不十分さへの認識があることや西洋の物質主義には追従しない点で、帝国主義化を進め、それに適応するように国民を養成していく「躰の道」をとる当時の日本の方向性とは明らかに違っている。

そして日本におけるキリスト教については、同じく 1886 年 4 月に英文で書かれた「クラ

ーク博士の伝道事業」において、クラーク博士について「神の特別な手足となって多くの魂を異教の深みから福音の聖なる光のもとに引き上げてくれたこのキリスト教徒の英雄」[内村 1984:24]と評価し、札幌におけるその後の教会の発展に言及している。そしてそれは「日本中で、経済的にも宗派的にもまったく独立した唯一の教会」[内村 1984:24]であるとされている。こうした教会の原型は内村が札幌農学校卒業後に仲間と設立した教会であり、内村は当時から唯一の神を崇めるはずのキリスト教が教派に分かれることに異議を唱えたことに端を発している。内村はアメリカで第二の回心を経験したことで日本のキリスト教に新しい可能性を見いだしたが、それがすでに育っていることに喜びを感じている。そこで強調されているのは、常任の説教者や牧師がいないにもかかわらずその欠陥は「すべての会員を一男も女も、老いも若きも一積極的な福音活動に呼び入れることによって、十二分に補われた」[内村 1984:24]ということであり、「他のいかなる教会にも、これほど強く国民性が刻みこまれている教会はない」[内村 1984:24]ということである。つまりこの教会は、西洋の宣教師による教会をモデルにしたものではないゆえ、老若男女の区別のない会員相互の交わりにおいて維持されているので、ここでいう国民性というのもいわゆる上下関係の秩序に基づくものではなく、性別や年齢や社会的立場に関わりなく交流が可能だということを旨とするものと思われる。内村は *Japan and The Japanese* において立場が上の者が下の者に愛情を持って接する姿や人と人とが信頼関係で結ばれている様子を描いたが、そういう国民性が、老若男女の区別なく共に教会の運営に携わる形となって表れているのである。さらに 1887 年にやはり英文で書かれた「日本における教会問題」では、日本において統一された教会が求められていることについて様々な観点から述べているが、そこには次のような意見がみられる。

もし「分裂した教会」が聖書にもとめるのなら、なぜ統一を試みないのか。それからこれも問い返す一信仰の形式や教会規則が、異端や無秩序から教会を守るのに不可欠だろうか。キリストの教会は、「精神の自由」、神とその意志に服従することから来るところの自由のもとをおいていないだろうか。教会を「形式」と「規則」によって守ろうという試み自体が、新約聖書の恩寵の精神から旧約聖書の法の精神へと一歩後退することではなかろうか。キリスト教徒の統一は、単なる礼拝の形式や教会政治の組織から期待できるものなのだろうか。この統一は、

みんなの神の座をかこみ、
さまざまな魂のまじり合う所

においてのみ可能なのではなかろうか。[内村 1984:38-39]

ここでは、西洋の宣教師がもたらした教会における形式や規則が、「新約聖書の恩寵の精神から旧約聖書の法の精神へと一歩後退すること」ととらえられている。このことは、第二の回心によって「神秘的生の道」を歩み出した内村にとって、西洋の教会における形式や規則

は、義務の拘束性による「躰の道」ととらえられたことを表している。内村は様々な教会にそれぞれの形式や規則が存在する状況について、それはある教会には秩序をもたらすが、他に対しては閉ざされていると見て、神の「恩寵の精神」とは相容れないものと考えたと思われる。内村における統一とは「神とその意志に服従することから来るところの自由」により「さまざまな魂のまじり合うところ」にあったのである。そうした思いは、「この美しい太平洋の島国において、自由と統一という一見矛盾する二つの要素が、キリスト教的同胞愛の威厳と謙遜につつまれて和解することはありえないだろうか」[内村 1984:43]という希望として表されている。内村における西洋の教会とは違う新しいキリスト教のあり方を日本で育てたいという思いは、ここにある程度具体化されているといえる。

そして 1886 年 3 月 8 日に第二の回心を経験して以降、このように日本とキリスト教への思いをつのらせながらさらに約 2 年の滞米生活を経て、1888 年 5 月に帰国する。内村はその後教会や婦人矯風会での講演活動を経て、9 月に新潟においてキリスト教主義を掲げる北越学館に仮教頭として赴任することになった。しかし、内村は神と隣人を愛する精神を養うことを学校における第一目的としたものの、聖書や宗式を生徒に強制することなく、キリスト教以外の教材もその目的に合うものは採用し、外国の補助を受けることを拒んだためその方針をめぐって内紛が起こり辞職することになった。

②不敬事件

内村は北越学館を辞職してから、東洋英和学校や水産学伝習所の教師を経て 1890 年 9 月に第一高等中学校に嘱託教員として赴任した。そして約 4 ヶ月経った 1891 年 1 月 9 日に不敬事件は起こった。その様子は内村により同年 3 月 6 日付のアメリカの友人ベル宛ての書簡に記されている。すでによく知られているものであるが、解釈に必要な箇所を引用しながら事件の経過をみていきたい。

一月九日、私の教える高等中学校で教育勅語を受け取る儀式がありました。校長の講話とその直後の奉読のあと、教授と生徒たちは、一人ずつ檀上に上って“仏教や神道の儀式で祖先の位牌の前でするようになっている同じやり方で、勅語に示された天皇の署名 (the Imperial signature) に「頭を下げる」(bow) ように求められました。私は、この奇妙な儀式をする心の準備が全然ありませんでした。それは校長が新しく工夫したものだからです。私が檀上に上がって頭を下げる順は三番目でしたので、ほとんどそのことを考えるいとまはありませんでした。疑いをもってためらいながら、私は自分のキリスト教的良心を傷つけることのない道を選んで、六十人の教授(すべて非キリスト信徒、私以外のキリスト信徒の教授は欠席していたので)と一千人以上の生徒たちが、おごそかに列席しているなかで、私は自分の態度を決めて、“頭を下げません”でした！私には恐ろしい瞬間でした。ただちに自分の行為の結果がわかったからです。

[鈴木 2012:95-96]

この記述には様々な解釈がなされているが、問題となるのは内村が「⁶⁰ 仏教や神道の儀式で祖先の位牌の前でするようになっていた同じやり方で、勅語に示された天皇の署名 (the Imperial signature) に「頭を下げる」 (bow) 」ことを奇妙な儀式ととらえ、それが天皇を神とすることにあたるとはならないかという疑いからためらい、結果的にそのようには頭をさげなかったことである⁶⁰。森有正はこのことについて「ここに天皇神格化とそれに象徴される国家至上主義は、神を信ずる内村鑑三によって原理的に否定されたのである。しかし、彼はこの挙を、決して勇氣凛々としてやったのではない。かれはじっさいはチョット頭をさげたのである。重要なことは、彼の良心が内側から神に束縛されて、拝することが出来なかったことである」[森 1976:33]とする。この解釈は妥当であり、「良心が内側から神に束縛されて」ということは、内村の第二の回心という「神秘的経験」によると思われる。もし内村がその経験以前の札幌農学校での入信時の信仰、すなわち「この世の主と師に対して教えられてきた忠誠心を持って彼に仕え」という信仰のままであったなら、このような行為は生まれなかったともいえる。なぜならその後内村は、この行為についてクロムウェルを引き合いに出して語っており、クロムウェルの行動の原動力はキリストの贖罪の力によるからである⁶¹。その後の事件の経過はこの書簡によれば、事件の收拾をはかるために校長が手紙を寄こしたということである。その手紙について内村は次のように語っている。

校長は非常に懇ろな手紙をくれ、私の良心的な行動を認めかつ賞めた後、ほとんど懇願的に国民の習慣に従わんことを求め、いわゆる敬礼は礼拝の意味ではなく、単に天皇陛下にささげる崇敬に過ぎないと説き、さらに進んで、学校の実情をくわしく述べ、君の言うところを理解せぬ生徒らをなだめる唯一の途は君が譲ることである、との意見を伝えて来ました。[内村 1964:223-224]

この手紙は、ちょうど肉体的に衰え切っていた内村を動かしたということである。そしてそれについてさらに次のように語る。

敬礼は礼拝を意味せず、との見解は私自身多年自ら許し来ったところであり、かつ日本ではしばしば、アメリカでいう、帽子をぬぐ、というほどの意味で用いられており、あの瞬間私に敬礼を否ませたものは拒否ではなく、実はためらいと良心のどがめだったので、今校長がそれを、礼拝にあらず、と保証する以上、私のためらいは消え、そんな儀式はばかばかしいものとは知りながらも、学校のため、また校長のため、また私の生徒らのため、敬礼することに同意しました。[内村 1964:224]

ここからは内村の中には敬礼と礼拝の区別があり、「帽子をぬぐ」という程度の敬礼であるなら、それを行うのもやむをえないという思いが伝わってくる。ただし内村はこうした儀式自体を「ばかばかしい」としていることははっきりと示されている。このように同意した後、

内村は肺炎が悪化したので事件全部を友人の手に委ねたが、それから二週間の間事件については一言も告げられず、回復してみると新聞に自分の立場を弁明する手紙が掲載されているが、一高での職務は奪われる形になっていたということである。そしてその後もこの事件をめぐって騒ぎが続いたとある。

内村による事件の経過の報告は概ね以上のようにになっているが、この事件の解釈としては、内村は自らの信仰に基づいて、天皇を神として崇めることを拒絶しており、その態度は一貫しているとするのが妥当であろう。これをベルクソンの「閉じた魂」と「開いた魂」の観点から見ると、そこには「開いた魂」のあり方が見えるのではないかと思われる。ベルクソンは、ソクラテスはデルポイの神託を自らの使命として人々を教えたことで、死の判決を受けながら自己弁護をせずに進んで判決を受けたことを例に「開いた魂」を説明した。ベルクソンによれば、ソクラテスには勧告を行う一種の「デーモン」がついており、判決に従ったのはこのデーモンが制止しなかったからだとする。そしてソクラテスの教えは理性を越えたものであり、そこには「ある創造的な情動」[二源泉 I :87]があったが、そこに見られる「賢者の態度」[二源泉 I :87]は、後のギリシアの道徳論者すべてに影響を与えており、人類の将来を決定する意義のあるものだったということである。内村における不敬事件も、彼を不敬とされる行為に駆り立てたのは、政治理論や政治的イデオロギーによるのではなく、良心を内側から束縛する神の声であり、その後校長の提案に応じたのはそれを制止する声がなかったからである⁶²。またこのような内村の態度もやはり理性を越えたもの、すなわち考え尽くしたというような「知性以下」の仕方によってではなく、「知性以上」の「駆動力」に駆られた、いわば直観的な振る舞いであり、それによって日本社会の、そして自身の、自己保存への「閉じ」を破ろうとした行為であった。したがってたとえ彼が社会的には抹殺されようとも、その態度は将来にわたって人々に影響を与える意義を持つ「開いた魂」のものであったといえる。そしてその後の内村の神との結びつきは、同じ書簡に「もしも主が、この国この地において多年の間主の名誉と権威とをたかくかかげて、自分の一身を犠牲にして少しも顧みなかった私と共にいて下さらないならば、私は到底一ときの間も、たえ得ないでしょう」[内村 1964:225]とある。これは苦難にあっても内村が神と共にあり続けていることを示している。

しかしそれ以後の苦難は並大抵のものではなかった。やはりベル宛ての同年 8 月 9 日の書簡には、それ以後のことについて「宸筆に敬礼することをこぼんだため、私は事実上この島帝国内における生存権をうばわれてしまい」[内村 1964:228]、肺炎により生死の境をさまよって二ヶ月後に病床を出ると、今度は妻が病気で亡くなるという不幸に見舞われたことが書かれている。そしてその心境を次のように語る。

今の私の心持ちは落雷に家をやられた人の心持ちそっくりです。不思議なほどにはつきりしていながらも、こわれた家を眺めて涙にくれ、どうして取り戻したらよいかと途方に暮れているのです。くり返し繰り返しヨブ記を読みましたが、いつも第三十章十六

- 三十一節でやめてしまいます。その先が読めないのです。エリ、エリ、レマ、サバクタニ！（わが神、わが神、どうしてわたしをお見捨てになったのですか！）神よ、なんじいましたまわざるにや、はたまたなんじに対するわが信仰誤れるにや、われは光明を望みしに、見よ暗黒来りぬ！等、等。悪魔はエリパズ、ビルダデ、ゾパルと手を組んで、私の罪過と短所とを数え立てます。まことに私は神の御前に、言いのがるるすべなき罪人であり、いかなる刑罰をも免れ得ぬ者です。しかし父は、その子がこの世に向かって父の名を言いあらわしたためにすべてのものを失った時、なおもその子を鞭打つてでしょうか。ああしかし、神もかつて、この世あって以来の最も忠誠なる御子、神の愛子をば十字架につけたもうたのです。されば哀れな罪人は、その唇をとじて、恥辱と惑乱のうちに、ただうめくのみです。[内村 1964:228]

ここには、神を慕いながらもなぜ現実において苦しみがあるのかと嘆き悶える内村の姿がある。しかしその後には、そうした苦しみを通して「神の光りと救いの道とをさとることを許された」[内村 1964:229]ことへの感謝が述べられており、その苦闘は次の段階への準備であったことが示唆される。それは同年 10 月 21 日付のやはりベル宛ての書簡に「昨今は、再び神と国とのために尽くせるだろう、との希望をいだくに至りました」[内村 1964:231]とあることにはっきりと表れる。そしてキリストを通した神との一致が次のように語られる。

ヨハネ伝第十六章三十三節では、「わたしはすでに世に勝っている」の「すでに」—過去完了形です—を、私は特に強く読みます。正義の人が正義のために立つ時、よし世は彼を踏みじるとも、彼はすでに勝利の人です。われらの主は、ご自身やがて十字架にかかりたまひ、弟子たちもまた迫害にあわねばならなかったにもかかわらず、その預言者的洞察をもって、すでにこの世が征服されたことを観破したもうたのです。この世はすでに主のものであり、また主によりて、われらのものです。ゆえに「わたしたちを愛して下さったかた、われらを愛したもう者によって、わたしたちは、勝ち得て余りがある」です。[内村 1964:232]

これこそが、「闇夜」の後に内村が達した神との真の合一であるといえる。内村は不敬事件を神との一致の証と位置付け、その後は神に力づけられて自分の信じる道を歩む決意が固まるのである。

③不敬事件以後

内村は第一高等中学を依願退職する形となり、身の置き場のないような孤独を味わうことになったが、前述した通りそれは神との真の合一のもと新たな活動を行う準備期間だった。内村は第二の回心による「神秘的経験」であるところの「脱(忘)我」を不敬事件以後の

「闇夜」によって深め、神との真の合一である「神秘主義」に至った。それにより利己心による集団主義の傾向からさらに自由になっていることは、不敬事件以後、教会での講義活動や教師やジャーナリストを経て、雑誌『聖書之研究』を創刊するまでの作品に色濃く表れている。

1891年11月の『六合雑誌』に発表された「我が信仰の表白」では、「基督の十字架を除いて他に余をして神に帰らしむるの道を知らず」[内村 1:215]とし、「基督教より贖罪説を取り去らむかクロンウエルの勇士も出でざりしならん」[内村 1:215-216]として自らの信仰の中心が、キリストの贖罪を実感した第二の回心という「神秘的経験」にあることを強調する。またそこにおいては、アメリカ滞在時に「クロンウエルの伝記に依つて基督教の愛国心に及ぼす勢力を見認めたり」[内村 1:211]ということも述べていた。これらの記述からは不敬事件とされた自分の行為の源には、キリストの贖罪があること、そしてその行為は愛国と矛盾するものではないことを表明しているのがうかがえる。

そして内村の愛国というのが、日本のみを君子国視するものではないことは、アメリカでの第二の回心以後から見られた思想ではあるが、それがさらに確信を持って語られるようになる。1893年の『基督信徒の慰』には、「嗚呼余も今は世界の市民なり、生を斯土に得しにより、斯土の外に国なしと思ひし狭隘なる思想は、今は全く消失て、小さきながらも世界の市民、宇宙の人と成るを得しは、余の国人に捨てられしめで度結果の一にぞある」[内村 2:20-21]とある。

また前述の「我が信仰の表白」には、教会との関係について言及も見られる。そこには「若し余は何れの教会に属せんことを好むやと問はるれば 余は答えて曰はむ 基督の万国教会の支部にして日本国自生の教会に属せむことを望む 斯の如き教会は今あるやなきや 若しあるとせば何処にあるや 余は今探検中なれば之を確信するを得ず 唯日夜余の神より受けし道に従ひ勉めて正道を歩まむと勉めつゝあれば 恵ある神は何日にか余をして安然なる住家に導き給はむことを信じて疑はざるなり」[内村 1:218]とあり、自らの信仰を貫くための道を模索していることがうかがえる。これは、内村が西洋の教会の教派主義やその影響のもとにある日本の教会の弊害について、不敬事件を通して改めて感じたことによると思われる。そして『基督信徒の慰』では、「余は無教会となりたり、人の手にて造られし教会今は余は有するなし、余を慰むる讚美の声なし、余の為に祝福を祈る牧師なし」[内村 2:36]とするが、「然らば余は神を拝し神に近づくための礼拝堂を有せざる乎」[内村 2:36]と世間に対して疑問を投げかけ、それに対して自然の様々な営みの中に天上の祝福を感じることが出来るので、「然り余は無教会にはあらざるなり」[内村 2:37]と答えを出している。内村はすでに教会という場に所属しなくても神との交わりは十分に成立し得ることを打ち出している。

こうして内村は不敬事件を通して「神秘主義」に達したことにより、自らの進む方向を定めていく。それは西洋列強に負けないことを目指して、忠実なる臣民の育成をはかり、立身出世主義を主流とする当時の日本の方向や、教会という場で自らの勢力拡大を目指す道と

は別の道を目指すものであったといえよう。このように内村が「蟻の道」とは違う「神秘的生の道」に基づいた人間の育成をはかろうとしていることは、1894年7月に基督教青年会第6回夏期学校で行った「後世への最大遺物」という講演にも表れている。そこではまず、この世の生涯は、天国という大学校に行く前の予備校ともいえるが天国に入ってしまうほど十分というわけではなく、「唯々私が地球を愛し、私はドレ丈此世界を愛し、ドレ丈同胞を思つたかと云ふ記念物を置いて往きたい」[内村 4:254]のものであるということが語られる。そして何を置いて行くかという、世の中のために金を遺すこと、事業を遺すこと、思想を遺すことの重要性を数々の例で述べた後、そういうことはできなくても誰でも遺すことができる遺物は「勇ましい高尚なる生涯」[内村 4:280]だとする。その意味は、この世の中は「此世の中は悲しみの世の中でなくして、喜びの世の中である」[内村 4:281]という考えを生涯に実行して、その生涯を世の中への贈り物としてこの世を去るということである。そしてアメリカのマウント・ホリヨーク・セミナリーという学校のメリー・ライオンという女性の教員が生徒に遺言した言葉が紹介される。それは、「他の人のするのを嫌がる事をしろ、他の人の行くのを嫌がる所へ行く」[内村 4:289]というもので、それを通して「他の人もア、するから己もやろう」[内村 4:289]という多くの人間のあり方を戒めている。そしてメリー・ライオンの言葉は武士の意地と共通のものとして、「我々のすべき所は何時でも少数の正義の方に立つて、サウして其正義の為に多勢に向かつて石撃けをやるものであります」[内村 4:289]という少数とともに戦うの意地、その精神を説いている。この講演を行った時期は、日清戦争の気運が高まっていた。その時、義戦論の立場に立っていた内村は、西洋諸国がもはや義戦を戦えない中で正義のために戦おうとする日本に、他の人がなさぬことをなそうとする人間の生き方を重ねていたと思われる。つまり内村は、戦争に対してそれが自国の勢力拡大のためではなく正義のためだと考えたからこそ推進することを説いたのである。

しかし日清戦争が欲のための戦争であることがわかると、その論調は日本に対する厳しい視線に変わる。日清戦争終結後の1895年6月には『国民之友』に「農夫亜歴士の言」を發表したが、そこでは旧約聖書の預言者アモスに扮して戦勝に驕り高ぶる日本への批判が展開される。

農夫亜歴士は熱心燃るが如き愛国者なり、彼が此記を作るの目的は隣邦の積悪を矯んが為に非ずして彼の特愛の生国なる猶太亜国を警誡せんとするにありき、西方亜細亜に於ける昔時の猶太亜人は東方亜細亜に於ける今日の日本人の如く、彼等は特権の歴史と国風とに誇り、異邦の民を見るに常に劣等人種の念慮を以てし、曰ふ我等は神国の民なり、列国亡ぶるに至るも我国の危殆に陥るの虞なしと、彼等は常に隣邦の腐敗残虐を算へ上げ、其厄運に遭ふを以て天罰の然らしむる所となせり、彼等の政治家と新聞記者とは異口同音筆を揃へて自国の仁と義とを称し、他国の暴と虐とを掲げり、然れども亜歴士は農夫にして新聞記者にあらず、彼は真面目にして正直なり、彼は天道

○此民に優にして彼民に酷なるを信ずる能はず、スリヤ、モアブ、エドムの族は不徳の故を以て滅亡に帰するの徴あり、猶太亜若し其内に非倫非理の行為を蔵するあれば亦同一の運命を免がるゝ能はず、天に特愛の民あるなし、猶太亜若し改めずんば亦敗壞を免れざるべしと、彼は語を続けて曰へり、

猶太亜に三の罪あり四の罪あれば我（神）必ず之を罰して許さじ

と、而して其罪として算へられし者は隣邦異邦人の罪と全く質を異にし、残虐、兇暴、狼悪てふ如き外部に現はるゝ罪過にあらずして多くは之れ人心の密奥に蔵せらるゝ道徳的心靈的罪悪なりき。[内村 3:165-166]

ここではかつてのユダヤの姿を現在の日本に照らし合わせて、日本が日清戦争後に自国を「神国」として他国を顧みず、道徳的腐敗に陥っていることが批判されている。内村は日清戦争時には、日本は西洋が忘れた義戦を戦えるとしていたので、「神秘主義」は西洋とは違う日本に対する期待となって表れていたが、日清戦争後はそれが西洋と同じように欲による戦いであることを悟ったため、「神秘主義」は西洋化する日本への批判となって表れた。しかし「神秘主義」が、自己中心性を脱却したものであることは一貫しているのである。そしてこのような形で日本の現状を批判した後、1898年2月の『万朝報』では、「人を作れ」を發表する。そこには次のようにある。

人を作れよ、そは人一人を作るは憲法を作るよりも偉大なる事業なればなり（中略）余は法律完全して滅亡に帰せし国あるを聞けり（羅馬帝国の如き者）、軍備整頓して返て衰退を招きし国あるを耳にせり（十七世紀の西班牙の如き者）、然れども人物充満して敗類せし国家あるを識らず、日本も完全なる法律と整頓せる軍備とを以て忤るゝ時なきやも計られず、然れども確實なる人物にして我国に充満せん乎、我国の将来は富士山の堅きが如く固し。

人を作れよ、然り、人物を作れよ。[内村 5:257-258]

ここでは西洋列強に負けないために外側を整えるよりもまず人を作るという内側からの改革を訴えており、そこで養成が期待されているのは、「後世への最大遺物」で述べられたように、少数の正義の側に立って戦う「勇ましい高尚なる生涯」を送るような人物だといえよう。内村はそのような人物はまずキリストを知ることから生まれるという確信から、しだいに伝道を積極的に行う決意を固めたと思われる。そして1900年5月には自ら創刊していた『東京独立雑誌』に「伝道の決心」を發表する。そこには次のようにある。

最もエライ事は大政治家と成つて国を治むる事でもなければ、大文学者と成つて国民の思想を左右する事でもなければ、又大道徳家と成つて人類を感化する事でもない、最もエライ事は謙遜なる心を以つて真の神を信ずる事である、凡て貴き事、凡て美し

き事、凡て勇ましき事、凡て偉大なる事は此信仰に籠つて居る（中略）国民と雖も社会と雖も、神を信ぜず神を離れて之に活ける道德と焔ゆる希望とのありやう筈はない、真の神を知る事は我一人に取りても我が国民に取りて最も肝要なる事である。

余輩は今後一層明白に余輩の宗教に就て談らんと欲す、是れ何にも余輩に余輩が作りし信徒を収容する為めの教会あるが故ではない、余輩は余輩自身の為めに弟子を作るの必要は更でない、然し余輩は余輩の宗教を除いて此国を救ふの術を一つも知らない（中略）保羅は基督の福音を以て恥としないと云ふたが、余輩も彼に倣ふて今より大胆にて福音の伝播者とならふと思ふ。

然し言ふまでもなく余輩の之を為さんとするは余輩が教会や外国伝道会社の補助を受けんと望むからではない、是等の団躰に対する余輩の態度は今後も以前と同じ事である。即ち全くの無関係である、神の真理と世に所謂教会なるものとは全くの別物である。[内村 8:227-228]

ここでは、人生において最も重要なことは神を信じることであり、すべての善いことはそこから生ずるという信念が表明されている。内村は、このように自らの信念を明らかにした後同年9月にはその『東京独立雑誌』を廃刊し『聖書之研究』を創刊する。創刊に際しては次のように宣言する。

「聖書の研究」雑誌は「東京独立雑誌」の後身なり、彼なる者は殺さんが為めに起り、是なる者は活さんが為めに生れたり、彼なる者は傷つけんが為めに剣を揮ひ、是なる者は癒さんが為めに薬を投ぜんと欲す、責むるは彼の本分なりしが、慰むるは是の天職たらんと欲す、義は殺す者にして愛は活かす者なり、愛の宣伝が義の唱道に次ぐべきは正当の順序なり、「聖書之研究」雑誌は当さに此時に於て起るべきものなり。

[内村 8:282]

こうして内村は、義の精神によって社会を裁く方法ではなく、愛の精神によって社会を癒すことを目指して雑誌を通した積極的な伝道生活に入った。その創刊号から第5号までには「聖書の話」という連載が掲載されたが、11月の第3号には信仰に依って立つ内村の考えがはっきりと示されている。

内村は「聖書の理想なるものは何う云ふものであるかと申しまするに、之は世人、殊に東洋の日本人の理想とは全く異なつたものでありまして、私共日本人は容易に聖書の理想を以て我が理想と為すことが出来ません」[内村 8:302]として、旧約聖書における「我（神）はヤコブを愛しエサウを悪めり」[内村 8:302]という言葉をあげてそのことについて説明する。内村は、この言葉について、日本人の普通の感覚ではエサウはさぞ悪人でヤコブはさぞ善人ということになるであろうが、実はエサウはいたって正しい人で、独力で物事を成し遂げる人であり、ヤコブは不完全で臆病者であったことに聖書特有の理想があるとする。そし

てヤコブが神に愛された理由は、エサウは自信力が強い人であったが、ヤコブは神に頼る人であったからだとする。まさにこれこそが内村が第二の回心で悟った真理であり、武士道の上に接木されなければならないものだといえよう。このことは第1部第4章で、内村の第二の回心を核にその武士道と新渡戸の武士道との比較をしたことにも関係している。つまり内村は、人間は自己の限界を悟って心から回心して神に身を委ねる経験がないと神の目から見た正義を本当に理解することができず、社会秩序や社会的成功にとらわれて自己中心性から解放されることができないということを日本人に伝えようとしているのである。そしてそれが普及することによってのみ日本は「開いた社会」に向かうことができると考えたと思われる。内村は『聖書之研究』の創刊によって直接的な伝道に踏み出したが、そこには創刊当初からこのような理想が込められており、それが無教会という活動に展開していくのである。

おわりに

本章の考察から、内村の第二の回心はベルクソンのいう「躰の道」から「神秘的生の道」への転換であったことがわかった。「躰の道」は、ある集団の秩序の中に人間をうまく嵌め込むことを目指す道徳であり、それに宗教が関与する場合も賞罰によってその信仰を固めようとするものである。これに対して「神秘的生の道」とは、人がある人物の魅力にとらわれることによって、その人ならばどうするかということを経験を基準に自らの判断で行動するようになることであり、宗教が関わる場合も賞罰ではなく、魅力にとらわれた経験、すなわち「情動」がもとになる。第二の回心以後、神秘家として歩み始めた内村は、キリストの贖罪を根本においてすべてのことを考えるという状態になっていたが、それは不敬事件における孤独という「闇夜」を経てさらに深まり、それによって神との完全な合一を感じることとなった。そしてこの段階に至ったことにより、それを他に広めずにはいられない衝動に突き動かされることになったのである。内村の孤独の経験からわかるように、当時の日本は義務の拘束性から成る「閉じた社会」を強化していた。それは西洋に匹敵する国になることを目指した結果によるもので、内村から見ればその西洋のあり方もまた「閉じた社会」である。内村においてはそれを変えていきたいという思いの表れが雑誌『聖書之研究』であり、それが後に無教会の活動の中心として展開していくことになるのである。その無教会の展開については第3章で詳しく考察する。

第2章 神秘主義と近代の諸問題

はじめに

前章では、ベルクソンにおける宗教と道徳の関係について考察し、それが内村の場合には不敬事件に顕著に表れていること、つまり内村は第二の回心という「神秘的経験」に動かされることによって、「閉じた道徳」を打ち破る行為に及び、それが「闇夜」を経て神との完全な合一に至る過程について考察した。ベルクソンによれば「神秘主義」とは、人間を「神

に対しては受け身、人間に対しては働く者たる神の協働者」[二源泉Ⅱ:152]とするもので、「神の佑助を得て種としての人間の創造を完成すること」に向かうものである。それは知性を備えているにもかかわらず動物種の一つでもあるがゆえに、自己の生存のために他と争うという性質から人間を解放することである。ベルクソンはその神秘主義の観点から近代社会における諸問題についても考察している。本章ではそのベルクソンの見解と内村の見解を比較することで、内村における様々な社会活動もまたベルクソンの「神秘主義」に重なるものであることを明らかにしたい。

第1節 民主制について

①ベルクソンの場合

ベルクソンは近代の産物である民主制について「民主制こそは、ありとあらゆる政治思想のうちで自然から最もかけ離れたものであり、「閉じた社会」の条件を一少なくともその意図のうえで一越え出ている唯一の政治思想なのである」[二源泉Ⅱ:234]とする。しかしベルクソンはそれを手放しで賞讃しているわけではない。そして民主主義は、人間に不可侵の権利を賦与すると同時にそうした諸権利が侵されずにいるためには、万人に対して義務に対する忠誠を要求するもので「理想的人間」[二源泉Ⅱ:234]を素材とするものだという見方を次のように示す。

理想的人間とは、他の人々を自分自身とひとしく尊重し、彼が絶対のものと見るもろもろの責務のうちへ完全に自分を嵌め込み、権利を与えるのが義務なのか、義務を課するものが権利なのか、もはやそのどちらとも言えぬまでに、この絶対のものと完全に合致した人間のことである。このように定義された市民はカント流に言えば、同時に「立法者にして臣民」である。[二源泉Ⅱ:234-235]

ここでベルクソンは、これまで批判的に見たカントの責務の考え方、すなわちそれを「まず我慢する努力、ある種の緊張状態、あるいは収縮状態」として「他の事実と通約できぬ何か玄妙な現象として、ひとときわ高く聳え立っているといたしたもの」としてきた考え方を適用し、それをなしうる人間を「理想的人間」とする見方を示している。そしてこうした人間によって成り立つのが「人民が主権者となる」[二源泉Ⅱ:234]理論上の民主主義だとしている。したがってこのようにある意味硬直した民主主義の考え方を示した上で、ベルクソンは、共和主義の標語である「自由、平等、同胞愛」をあげ、民主主義にはむしろその前二者相互の矛盾を取り除く同胞愛こそが重要だという解釈を示す。そして「民主主義が福音書の本質のものであり、その原動力は愛だ」[二源泉Ⅱ:235]ということを強調し、それについては、カントやルソーやアメリカの独立宣言にもその影響が見られるとする。つまり自由や平等の正確な定義はできず、ましてやあらゆる進歩に開かれている未来には、まだ考えることのできない自由や平等の様々な形態があると考えられるので、それを調整する同胞愛の働

きこそが重要だとするのである。そこには一つの理想、「人類が進みゆくべき一つの方向」[二源泉Ⅱ:236]があるとする。

さらに民主主義はもともと虐政への挑戦、すなわち抗議によって世に持ち込まれたものなので、妨害し、拒否し、転覆する目的によく適合しており、それから何が実行されなければならないという具体的指示を引き出すことは、そうした場合ほど容易ではないことを指摘する。つまり民主主義における絶対的で、半ば福音書的な性格をもつ公式、すなわち「他の人々を自分自身とひとしく尊重し」という理念は、「純粹に相対的な道德のことばというよりはむしろ民衆全体の利益のことば」[二源泉Ⅱ:237]に移されたうででなければ実地に用いられないとする。しかもそのように移し換えれば一部の人の利益の方向へ屈曲を招く怖れがつけねにあるとしている。これはいわゆる功利主義の掲げる「最大多数の最大幸福」という原理を想定していると思われるが、もしその原理に従うなら、すべての人を尊重するという福音書の本質が忘れられ、マイノリティー集団に属する諸個人の基本的な自由や財産が奪われていくことへの警告であると思われる。このようにベルクソンは、民主制の可能性を評価しながらその問題点についても指摘している。

②内村の場合

以上から、ベルクソンが「民主制こそは、ありとあらゆる政治思想のうちで自然から最もかけ離れたものであり、「閉じた社会」の条件を一少なくともその意図のうでで一越えている唯一の政治思想なのである」としたが、それは一般的にとらえられている理論上の民主主義、すなわちカントのというような理想的人間による「他の人々を自分自身とひとしく尊重し、彼が絶対のものとするもろもろの責務のうちへ完全に自分を嵌め込み、権利を与えるのが義務なのか義務を課するものが権利なのか、もはやそのどちらともいえぬまでに、この絶対のものとして完全に合致した人間」によって成り立つことを期待するものではないことがわかる。なぜならベルクソンにとって責務に基づく人間の状態は「閉じた社会」のものであり、このような状態で行われる民主制には、問題が生じることが避けられないからである。そしてそれを越えるものとしてベルクソンは「民主主義が福音書の本質のものであり、その原動力は愛だ」ということを示している。このことは、内村が考える民主主義の本質と共通しているように思われる。それは、第1部第3章において考察した内村のカント批判から導き出せる。そこでは内村が、第二の回心の経験から、カントのいう責務に基づいた人間のあり方を批判的に見ていることを考察した。内村は、カントのいう善意志に基づく定言命法も、結局は圧力や本能によるものととらえ、条件的な仮言命法と何ら変わらないものとして現世的な報いを要求するものであることに苦悶した。そしてその結果人間がその状態から解放されるためにはキリストの十字架以外にありえないということを悟った。したがって民主主義についてもそのような人間観を前提としてとらえるようになったといえる。そのことについての内村の考えをみていきたい。

内村は、『代表的日本人』においても代議政体が「非常に悪いものではないが、さりとて

非常に善いものでもない」[内村 1968:78]としているが、それは人間の限界を考えないカントのいう理想的人間を想定した理論上の民主制の限界を考えていたからである。内村はそこで「そのうちにやがて憲法上の権利をめぐる争論が始まる」[内村 1968:79]としてその難しさを指摘している。また「政治機構としては、非常に進歩したものを持つにもかかわらず現在のわれわれが理想の国から遠ざかっていることは、十世紀前の祖先の時代と少しも変わらない。事実、われわれの状態には、いささかの進歩もないのである」[内村 1968:77]として、憲法が制定され議会制が実施されているにもかかわらず、それが十分な機能を果たしていないと見ている。内村は、『代表的日本人』のドイツ語版の後記において、日本における封建制をキリスト教が接がれるべき台木として評価し、それと同じようなものとしてギリシアの政治制度をあげている。そしてそれらにはキリスト教における福音的要素があるが、明治政府は、欧米のように強大になることを目指してただ外側を整えるために代議政体を取り入れたので、その根底にある福音的要素が見えていないこと、そのためにその根底にあった精神を忘れつつある欧米の状態に巻き込まれていると考えていたと思われる。実際内村は、日本の状態を次のように批判している。1897年4月の『万朝報』における「胆汁数滴」では、憲法制定後の薩長政府について「彼等に多少の功労ありしならん、然れども其些少の功労に対して彼等が受けし報酬は如何、希臘のリカルダスはスパルタに憲法を供した後、身を隠して終る処を知らず、日本の伊藤博文は憲法制定の功を以て位階を進められ、目録付きの勲賞を給せらる」[内村 4:130]として、憲法制定後には退いたギリシャのリカルダスと違い、日本では人民のために制定されたものが伊藤博文という個人の榮譽に帰されてしまっていることの矛盾をつく。そして次のような批判も展開される。

事実の最も明瞭なるは、或は最も明瞭に為し得べきは足尾銅山事件なり、是れ科学者の判断を待て決定し得べきものなり、然るに此明瞭なる事件に対して数年の長き未だ一截断を下す能はず、是を無能政府と称せずして何ぞ、人の判断力を消耗する者は愆なり、判断の鈍きは愆心の鋭きを示す、見よ現政府が無資無力の学校教員又は新聞記者の行為に対して判決を下すに甚だ敏速なるを 彼は不敬漢なり速に放逐すべし、是は大臣の名誉を傷けたり速に獄に投ずべしと、然れども事、金満家に関するあれば言を法律家の疑義に借り、逡巡決せざるを以て常とす、古川若し保護すべくんば何の躊躇か之を要せむ、民の愁声聴くべくんば何ぞ直に受納せざる、聴くを恐れ、聴かざるを恐る、是れ光明を恐るゝ者の措置なり、暗黒を愛する者の行為なり。[内村 4:126]

ここでは、ベルクソンの指摘しているように民主制が敷かれても、少数者の声は届かず一部の人の利益になるようにそれが機能している様子が述べられている。内村にとって民主制とはこのようなものではなくベルクソンが言うように、キリストの福音の精神である同胞愛によって立つものでなければならなかった。そうした思いはさらに時代が進んだ、1913年3月の『立憲政治と基督教』にも表れている。そこではまず、「今や恰も憲政擁護の声盛

んなるの時にあたると雖も余の語らんとする所は、時局に毛頭関係なし」[内村 19:426]として、そこでの見解が時の勢いに乗ったものではなく自分自身がもともと抱いていた考えによるものだということが示唆される。

そして「立憲政治とは法律を以てする政治にして假令帝王と雖ども其間に独自一個の吾儘を行ふを許さざるもの也。而して其根柢は自治にありて先ず己を治め家を治め得るものゝ集りて村を治め郡県を治め国を治むるの政治成」[内村 19:426]として、立憲政治が一部の者の意のままになるようなものになってはならないという原則と、「立憲国は極めて少数を除くの外は尽く基督教国たる事なり」[内村 19:426]という状態、そして「基督教が憲法政治の原因となりしや否は疑問とするも基督教新教の起りしと立憲政治の起りしは同時たりし也」[内村 19:426]という歴史的見解が出される。さらにこのことについて「立憲政治は法律政治なるが故にこれを知らんとせば先ず法律の觀念の由つて来る所を知るを要す、こは聖書よりに非ずして希臘人羅馬人より学びたる所にして立憲政治は基督教より生じたりとは言ひたくとも学者としては言ふ能はず」[内村 19:426-427]という学問的な見方を述べながらも自説を次のように展開する。

而も瑞西国のゼネバに於てカルビン起りて所謂カルビン主義の基督教を唱へてより、其結果として和蘭に第一に近世的自由政治は行はれ、漸次英に獨に仏に立憲政治建てられたり。基督教なくば立憲政治出ずとは言ひ得ざるも立憲政治と基督教との間に何等かの関係なかる可らず。或は基督教は立憲政治の妨げとなりしと云ふものもあらんが、これ腐敗せる教会が基督教の名によりてなせし所にして新約聖書の伝へし基督教のなせし所に非ず。新約聖書全体の精神は自由を奨励するは瞭かなる所也。茲に立憲政治と基督教との深き関係は発見さる。[内村 19:427]

ここでは内村が立憲政治の精神を何よりも自由におき、それが宗教改革によって表れたキリスト教精神に由来することが強調され、それを妨げてきたものが腐敗した教会であるという見方のもと、新約聖書の精神と立憲主義の精神との親和性が説かれている。

さらに内村は、「立憲政治は一面より言へば、自治の政治なるがゆえに自身にて自身を治むる能はざるものは立憲政治に与るの資格なきもの也」[内村 19:427]として、その自己を治めることについて次のように述べる。

自身を以て自身を支配するこれ一大事にして英雄豪傑の難しとする所、智者学者の猶及ばず、屢見苦しき失敗を招く所也。而して此自身を支配するの大なる力唯一あり、他なレイエスキリストの十字架の福音これ也。道徳に非ず哲理に非ず唯これ也。已に自身を治め得ば同じ力を以て家を治め得、隣を治め得、之を国に及ぼして国を治め得ざらんや。賞罰を以て治るは压制にして自治に非ず。吾自治の力を家族に及ぼして家庭に自治行はれ、国に及ぼして一国の自治行はる。[内村 19:427]

ここでは自己を治める力の源となるのが、「イエスキリストの十字架の福音」だとされている。それこそが内村が第二の回心の結果得たものであり、圧力ではなく魅力に引き込まれることによって自分の進むべき方向を見極めることができる力なのである。そして各個人にその力が及んだ時、それが家庭や国に拡がるとしているのである。このように内村は立憲政治にとって「イエスキリストの十字架の福音」は欠かすことのできないものとしている。しかしそれについて「今や吾国に憲政擁護藩閥打破の声は甚だ高けれども内に其準備や皆無也」[内村 19:427]とか「立憲政治の主人たる平民が一向に其準備を整へず何を以てか国に立憲政治行はれんや」[内村 19:427-428]として憲政擁護者や立憲主義の主人である平民にもこうした立憲主義とキリスト教との関わりについての認識が持たれていないことについて慨嘆する。そして「欧米諸国の中に純なる基督教の行はるゝ所には立憲教治よく行はる。立憲政治の完全に行はれんには先ず其人民に己を治るの力臨まざる可らず。敢て仏教に此力なしとは言はざるもイエスの十字架に著しき此力ある事は幾多の実験に由り断固として言ひ得る也」[内村 19:428]ときっぱりと述べる。内村は仏教の慈悲の側面については評価していたが、人間に真の変革をもたらすのはキリストの十字架だととらえ、それを知ることこそが立憲政治が正しく機能する源になると考えていたのである。

また「立憲政治は法律を重んずるの精神を要す、これなくしては立憲政治の完全に行はれん事は望む可らず」[内村 19:428]として、西洋でこの精神が機能している例として1876年のアメリカ大統領選挙をあげる。そこでは共和党と民主党が僅少の差で勝敗が決まった場合は流血の事態も避けられないという予想に反して、僅か一票の差で共和党に敗北した民主党側は「吾等の国は吾等の定めし法律を以て治むるの国也」[内村 19:428]として、その敗北の結果に対して微動だにしなかったことを述べ、「米国の基礎は茲に強固となり宇内に万斤の重を加えたり」[内村 19:428]としてアメリカが立憲主義の上に立つ国であることを高く評価する。内村は、西洋はキリスト教精神を失いつつあるとしながらも、その美点が見える時にはそれに対する讃美を惜しまない姿勢があり、それは『余は如何にして基督信徒となりし乎』をはじめとする初期の作品から一貫しているといえる。このことから内村が『代表的日本人』などによって日本の美点を評価し、「武士道の上に接木されたる基督教」を説くのは、西洋に対抗するためではなく西洋にキリスト教の原点を思い起こさせるための試みであることがわかる。このように立憲主義が法律を重んじることに言及した後、「苟も非立憲的の事は帝王と雖ども許さず小僧丁稚と雖ども許さず」[内村 19:428]として、それが完全に平等の精神に基づくことを強調し、最後にもう一度法律を重んじる立憲政治とキリスト教との関係が次のように述べられる。

凡そ法律を尊敬するには二の事を要す、一は神を怖るゝ事にして、他の一は人の人格を重んずる事也。人格を有せざるものは百万の財を有するも投票権なき筈にて、納税額を以て選挙権を定むる如きは不道理千万と言ふ可し。苟も己を治め得るものは一票を有して可なる可き筈也。己を治むるの觀念、法律を重んずるの觀念、隣人を尊敬する

の観念、これ立憲政治に欠く可らざるものにして之を養ふには基督教に顕著なる力あり、斯く觀じ来りて実に立憲政治と基督教とは深き倫理上の關係ありて存す。吾日本国に基督教なくして真の立憲政治の行はる可きや否やは吾人には疑問なれども、基督教を以てして始めて立憲的に身を治めて家を治め国を治め得可き事は吾人の確信する所也。[内村 19:428-429]

ここでは、キリスト教の要である神への愛と隣人への愛が法律を重んずる基礎とされている。内村にとって人間が人格を持つ条件には、この二つへの愛が必要であり、立憲政治はそうした人格を持つ者によって実施されなければならないものであった。キリストの十字架を通して神の愛を知った者は、賞罰ではなくその力に引き込まれることによって他人を尊重し、正しい道を歩むことができると考えていたのである。それこそが第二の回心によって、ベルクソンのいう「躰の道」から「神秘的生の道」に転換し、さらに「神秘主義」へと至った内村の信念だった。それは民主制の本質をカントのいう責務によるものではなく福音的本質によるものとしたベルクソンとまさに共通しているのである。

第2節 機械化について

①ベルクソンの場合

次にベルクソンがやはり近代になってもたらされた機械化と神秘精神の關係について述べていることについて考察する。ベルクソンはその關係を論ずるに先立ち、まず機械化のもとになる科学と發明精神について示す。それによれば、科学上の発見によって發明の数も増していくということは言えるにしても、科学と發明精神はどこまでも別のものだという事である。つまり人間は近代科学が開花するずっと以前から機械を發明してきており、その後でも科学とは独立に機械が考案された場合が少なくないという指摘がなされていることから、「工学的發明は自然の賜物」[二源泉Ⅱ:269]ではあるが、發明精神は人為的な欲求によって方向づけられて夥しい新奇な欲求を産み出すものだとする。これに対して科学はただそれが事実として發達するだけだとする。そしてこのことから科学ではなく發明精神の責任を問題とする見解がとられることになる。ただしその見解は、機械技術への世の中の非難、すなわちそれが労働者を機械の状態に貶めるとか生産物を画一化するという事に同調するものではなく、むしろ機械が労働者に余暇をもたらし、その分知性を發達させることができるとして、機械技術のもたらす利点を評価した上でなされるものである。その見解は、次の通りである。

私は、産業主義が切實な欲求の充足手段を大いに開發してくれた点で人間に施した恩恵は否まず、ただそれが人為的なものを力づけすぎたこと、奢侈にまで突っ込んでしまったこと、そして都会に依怙鬻負して田園を荒廢させてしまったことを咎めたい。最後にまた、産業主義が雇い主と労働者、資本と労働との隔たりを拡げ、双方の關係を変え

てしまったことを咎めたい。だがこうした現象を矯正することは不可能ではない。その矯正の暁には、機械はもはや、ひたすら大きな恩恵を与える以外のものではなくなるであろう。人類はこれまで、熱狂的に生活を入り組んだものにしてきたが、それと同じく熱烈に今度は生活の簡素化に乗り出さねばなるまい。この企ては人類自身の手によってしか開始されえない。というのは、発明精神をいわば馳場へ進入させたのは、ほかならぬ人類なのであり、よく言われる事象の力でもなければ、ましてや機械に内在する宿命的な力でもないからである。[二源泉Ⅱ:273]

ここには機械化が人間にもたらした恩恵に感謝しながら、そこに問題を引き起こした人間の責任を問い、生活を改善することを促す強い呼びかけがある。

さらにベルクソンは、発明精神を力強く前方へ衝き動かしたのは民主主義の息吹であるとし、人類がまず望んだのは万人が残らず与りうる贅沢ではなく、物質生活の確保と守られた人権を万人のものとする事だだったとする。そして宗教改革、ルネサンス、発明衝動の最初の兆候ないし前駆現象という三者が同じ時期に属しており、それがキリスト教の理想が当時とっていた禁欲主義という形態に対する相互に関連した三つの反動だったと指摘する。しかし、それらは形態に対する反動だったのであって、それによってキリスト教の理想そのものが消え去ったのではないとする。それは、「いつも人類に同じ面を向けている星にも似た姿を見せていたのに、今やもう一つの面が仄見え始めたわけである一見えているのは実は同じ星なのだということが必ずしも気づかれずに」[二源泉Ⅱ:275]と表現される。そしてこのことは、神秘主義と禁欲主義および機械化の関係を示していると思われる。つまり中世では禁欲の理想が支配していたが、これは「神秘主義が禁欲の態度を招き寄せる」[二源泉Ⅱ:275]という表れであった。しかしそれが過度に進んだ結果、完全で行動的な真の神秘主義は、その本質である愛ゆえに広がることを要求するにもかかわらず、その要求は压制や物質的欠乏に阻まれることになった。そしてその反動として、人権の保障や物質の確保という欲求が起こったのである。つまり真の神秘主義は、餓死を怖れて気もそぞろな状態ではなく、強力な機械装置に支えられることによって人類に広められるものなのである。そこには「物質から逃れたければ、物質を梃子にするほかなかるう」[二源泉Ⅱ:276]という逆説が働く。ベルクソンはこのことを「神秘精神は機械化を招き寄せる」[二源泉Ⅱ:276]と表現する。そして従来このことが充分注意されなかったのは、機械化が転徹の偶然で滑り込んだレールが万人のための解放ではなく、一部の人たちのための過度の安楽や贅沢へ行き着く線路だったからだとする。それゆえその偶発の結果に注意を奪われて、機械技術の本来あるべき姿までも見逃すようなことがあってはならないとする。

つまりベルクソンは人類の道具制作は自分の身体の延長であるとしたが、今日ではその身体が法外に肥大化しているにもかかわらず、その内なる魂は依然としてもとのままであることを問題とし、機械化の進展にはそれに対応して精神的エネルギーの新たな蓄えが必要だとした。それが「肥大化した身体は、魂が補われるのを待っており、機械化は神秘精神

を求めてやまぬ」[二源泉Ⅱ:277]ということなのである。

②内村の場合

以上のことから、ベルクソンは人間の発明精神による機械化を問題としており、発明が「自然の賜物」であることに問題はないが、それが人為的欲求により夥しい新奇な欲求を産み出し、自然破壊や貧富の差を招くことを問題にしたことがわかる。そしてそれを正しい方向に導く働きが神秘精神だとした。つまりベルクソンはまず「神秘精神は機械化を招き寄せる」としているが、それは神秘主義自体にはもともと禁欲の態度が含まれることを前提としている。そしてそれが中世のように過度に進んだ結果、制度の固定化や物質的窮乏が起り、その反動として「神秘精神は機械化を招き寄せる」ということになる。そこで機械化によって人々の生活は豊かになり、神秘精神が人々に行き渡るようになる。しかし機械化がさらに進むと今度は過度の安楽や贅沢が起り、そこで改めて神秘精神が必要とされることを「機械化は神秘精神をもとめてやまぬ」としたのである。

ここでは、このベルクソンの神秘精神と機械化の考え方と共通したものが、内村の思想にも見られるということについて考察する。ベルクソンが発明精神を正しい方向に導く働きとして、神秘精神を考えたことと共通するものとして内村が文明と福音との関係について述べた次のような記述が1911年11月の「文明と福音」にある。

文明は汽船を供し、電信を供し、電話を供す、安心文明は肉体に関する多くの快樂と便利を供す、然れども文明は平和を供せず、天国を供せず、永世を供せず 文明は靈魂の安全に関し何の貢献する所なし、文明は善き事なり、然れども福音に優さりて善き事にあらず、我等は文明の光輝に眩惑せられて福音の真理を軽視すべからざる也。

[内村 18:74]

ここで内村は、文明の発達にある程度の評価を与えながら、その力に惑わされて正しい道を失うことがあってはならないことを説いている。内村は人間にとって最も大切なものはキリストの福音であり、すべてのことがそれを基礎として成り立つものでなければならなかった。つまりベルクソンが発明精神を神秘主義との関係でとらえたように、内村は文明の発達をキリストの福音との関係でとらえている。この文章には、文明はそれ自体で靈魂の安全をもたらすことはありえないのであって、それがキリストの福音に基づいて築かれる場合にのみ善きものとなりうるという意味が込められている。

このように文明と福音の関係をとらえた内村にとって、文明が福音的に作用している例としてあげられるのが、『代表的日本人』における上杉鷹山の改革である。内村はこの作品においてキリストの福音そのものを描いているとはいえないが、第二の回心後に理解したキリスト教の核心から、キリストの福音につながる台木として評価する日本人の資質を描いている。したがってその台木もまた福音的であり、「神秘精神」と共通性がある。

『代表的日本人』が出版された1894年は、日本は日清戦争に向かっており政府の真の目的は領土獲得という野心を孕んだものであったが、内村はその戦争の目的を清の支配から朝鮮を救う正義のためと理解しており、旧約聖書に見られる義戦と考えて支持していた。第1部第2章で主に考察したように、すでに第二の回心を経験していた内村にとって、人間が自己中心的な考えに基づいて行動することは否定されなければならなかった。その内村は対戦相手である清もさることながら、当時の西洋諸国の状態もそれぞれが自国の利益拡大という野心に燃えており、そうした野心を否定するような義戦を戦える状態ではなかった。内村は『代表的日本人』を書くことで、そういう世界の状態を否定して日本によってそれを改めていくことを説いた。従って『代表的日本人』には、そういう自己中心性とは無縁の利他的精神に生きる人間の姿が描かれていた。内村が、日清戦争を支持したのは西洋に対抗するために強大になることを目指す政府の目的とは違い、正義という目的によるものであった。したがってその理念は作品にも反映され、そこにおいて産業改革による物質的拡充が求められる場合も、その目的は物質そのものよりもそのことによって人々の精神を義にかなうものにするのが目的となる。以下『代表的日本人』に描かれた上杉鷹山の産業改革について少し詳しくみていきたい。内村は上杉鷹山が米沢藩主になった時の様子を次のように描いている。

鷹山が領主になったとき、上杉家の石高は、十五万石にすぎなかった。しかし、石高は減っても、なお百万石当時からの多数の家臣を養い、大藩時代の格式に基づく習慣を維持せねばならなかったのである。それゆえ、この新しい領地では藩をささえることができず、藩の負債は数百万両にのぼり、税金と強制取り立てとにおびえる領民は他国に流れ、領内は貧窮と欠乏との極に達した。羽前の国の南部に位置する米沢は、海に臨まず、地味は痩せ、天然資源にも乏しいという、日本の中でもきわめて貧しい地方であった。すべての情勢が、このように絶望的であったから、藩の崩壊と、その保護の下にある領民の破産とは、早晚避けられぬことと見られていた。[内村1968:83-84]

これは禁欲を旨とする幕藩体制が過度に進んだ結果、制度の固定化や物質的窮乏が起こっている例であり、上杉鷹山はその停滞した状況を打開するために改革を行ったといえる。ベルクソンは「神秘主義が禁欲の態度を招き寄せる」としており、禁欲にみられる質素という要素はある程度評価しているが、それが過度に進んだ状況における制度の固定化や物質的窮乏の中で、宗教改革やルネサンスや発明衝動が起こったとしている。内村は、『代表的日本人』の作品全体を通じて幕藩体制における質素や儉約という要素を評価しているが、それが物質的窮乏や停滞した状況を招いている場合には改革がなされなければならないとみている。それゆえ、こうした状況を打開するために上杉鷹山が行ったいくつかの改革を高く評価している。それは、封建制度の世襲制度に反して能力に応じて人を起用するという民主的思想により人材を登用し領民を統治する新しい組織を作ったことや、領内に荒地を残さぬ

ことを目的として、大地を神聖に扱うために大規模な「土地礼拝」の儀式を行ったこと、平時には武士にも農夫の仕事させたこと、領内に木を植えることを推進したこと、水利の便をよくするために資金を工面して大規模な工事を行ったことなどである。そしてこうした改革において最も評価される点を次のように述べている。

鷹山の産業改革の偉大さは、彼が、臣下の者たちを“徳行”の人とすることを、第一の目的とした点にある。快樂主義的な幸福感は、彼の思想に反するものであった。富はそれによって、万人が礼儀正しい人となるために必要であった。なぜなら、昔の聖人の言葉にもあるように、人は「衣食足って礼節を知る」からである。鷹山は、天から依託されたその民を導くにあたり、上は大名から、下は百姓までを、ひとしく律する「人の道」に依ろうとしたが、これは当時の習慣から驚くほど飛躍した行為であった。[内村 1968:96]

ここで内村は、鷹山が富を万人が礼儀正しい人となるために必要としたことを評価する。ここで述べられる「衣食足りて礼節を知る」という言葉は、物質的に窮乏していないことが精神的充実に結びついているという点で、ベルクソンのいう「神秘精神は機械化を招き寄せる」ということと共通しているように思われる。ベルクソンは、「物質から逃れたければ、物質を梃子にするほかならう」という逆説によって神秘精神を説明したが、内村における福音的な精神もこの逆説によって説明できるものなのである。

しかし前述したように、内村は文明に翻弄されて福音的精神をないがしろにすることを戒めた。それがベルクソンのいう「機械化は神秘精神を求めてやまぬ」ということである。内村は欲のための戦争であった日清戦争を義戦論で支えてしまったことを悔やみ、それ以後は西洋諸国と同じように利益拡大のために物質的拡充をはかる日本政府に対する激しい批判を行うようになる。その代表的なものが、1901年4月に『万朝報』に掲載された「鉞毒地巡礼記」である。これは栃木県足利で行われた社会改良演説会に演説者として参加した時の感想を述べたものである。そこではまずその演説会についての感想や、その地にゆかりのある武士の足利氏と北条氏の高い精神性、すなわち民への愛や無欲、忍耐といった点が讃えられる。その後その地が物質化されてしまっていることについて次のように嘆く。

見よ、汝を貫通して流るゝ渡良瀬川を、其河流の優麗なる、遠く山上より之を望めば銀河が天上より降り来て関東平野を潤すが如し、然れども近く之に接して手に其水を汲み見れば是れ毒流民を殺すものならずや、義氏の骨は古城松林の下に眠る、而して渡良瀬川は毒素を沃野に散布しつゝあり、而して国民は金力銅力の抗し難きを念ふて此大非道に向て一声をも揚げざるなり、嗚呼、義氏、嗚呼、泰時、余は汝等の名を慕ふ愈よ切なり。[内村 9:156]

そして自分の立場を「余は農学を修めし者なり、雑誌記者なり、新聞記者なり、即ち最も深き関係を現代と農民とに有する者なり」[内村 9:156]とし、「余は農学を修めて茲に二十有余年、未だ曾て殊更に之を修めし利益を感じし事なし、然れども此日農学は余に善き用を務たり、若し余が土壤学を学ばざりしならば余も多くの被害地巡視者と同じく被害の激度を知ること能はざりしならん」[内村 9:157]として専門的な見方を次のように示す。

渡良瀬川沿岸の地は埃及国ナイル川沿岸の地の如し、即ち最も沃饒なる沖積層にして、天下之に優るの土壤あるなし、是れ金鉱、銀鉱にも優る宝鉱なり、金銀宝石こそ産ぜざれ、之を勤勉なる農夫の手に委ね、之に人為的妨害を加ふることなくば幾千年を経るも尚ほ好良なる穀類を産出して止ざるの無尽蔵なり。[内村 9:157]

このように渡良瀬川沿岸の土壤について高く評価した後、自分は特別の目的を持ってこの被害地を巡視したわけではないし、政治と社会とに失望して何回かは緘黙のうちに余生を送ろうと決心していたが、数十万の同胞が家を失い地を失う惨状を見て、黙していることができなくなったことを告白する。そして鉱毒の災害は避けることができない天災ではなく、避けることができる人災であるということを強調し、その惨状を次のように嘆く。

悲しむ者は一府四県の民数十万人なり、喜ぶ者は足尾銅山の所有者一人なり、一人が富まんが為に万人泣く、之を是れ仁政と言ふべき乎。

余等は被災民の家を訪へり、彼等の額に「絶望」の二字の印せらるを見たり、民に菜色ありとは多分彼等の如き者を形容しての言ならん、而して余のイマジネーションは直に走って古河市兵衛氏の家宅に入れり、余は日々に積る氏の家産に就て想へり、余は我国の貴族紳商間に於ける氏の広き交際と勢力とに就て想へり、余は故陸奥宗光氏が彼の姻戚なるを思ひ出せり、一人が栄華を誇らんが為めに万人は飢餓に泣かざるを得ざる乎、優勝劣敗は実に人道なる乎、新文明とは実に如斯き者なる乎、王政維新の結果は終に茲に至りし乎[内村 9:158]

ここでは明治維新の結果が不平等をもたらしていることが指摘されているが、さらに日本が歩んでいる方向についても次のような批判が展開される。

足尾銅山鉱毒事件は大日本帝国の大汚点なり、之を拭はずして十三師団の陸兵と二十六万噸の軍艦を有するも帝国の栄光は那邊にある、之を一地方問題と做す勿れ、是れ実に国家問題なり、然り人類問題なり、国家或は之が為めに亡びん、今や国民挙て眼を西方満州の野に注ぐ、我の矍矍は皆な悉く其軸を彼に対して向く、然共何ぞ知らんや敵は彼にあらずして是にあるを、何ぞ初瀬艦を中禅寺湖に浮べざる、何ぞ朝日艦をして渡良瀬川を溯らしめざる、而して足尾銅山を前後両面より砲撃せざる、余をして若し総理大

臣たらしめば余は斯くなさんものを。[内村 9:159]

内村はこのように急激な近代化に綻びが見えているにもかかわらず、さらなる拡張を目指す政府に鋭い視線を向けている。そして 1901 年 5 月『万朝報』では「国を活かすの法」と題して「国は精神であつて、土地ではないから、いくら殖産興業を盛にして其物産を増した所で既に精神的に死亡したる国を活かす事は出来ない」[内村 9:184]として「精神」が物質的豊かさに比例しないことについて述べ、それについて「世界歴史を撿するに貧のために亡びた国としては曾て聞いた事はない。羅馬帝国が滅びたのは富と之に伴う奢侈淫縦のためであつて、決して貧のためではなかつた」[内村 9:184]という説明をする。

また、「国は精神であるから必ずしも今日世に所謂教育を盛にした所が活る者ではない」[内村 9:184]として「今日の所謂教育なるものは知識の注入である」[内村 9:184]という見解を示し、「精神」は知識とは違ふとする。そして「知識は正義にも罪惡にも均く応用されるもの」[内村 9:184]であることを指摘し、「工学上の新知識に依て足尾銅山は開かれ、それがために三十万の民は飢餓に迫らんとしつゝある」[内村 9:184]として近代的知識が誤った使用によって、人々に不孝をもたらす結果になったことを批判する。さらに「政治を以て国家救済の特効薬のやうに思ふて居る人の多いのは国家の為に実に歎すべき事である」[内村 9:185]として政治そのものが国を救うために有効ではないことを述べる。このように内村は、「国を活かす方法」[内村 9:184]が、単なる物質的豊かさでもなく知識の増大でもなく政治でもなく「精神」に求められると説いた。しかしその「精神」とは「今日の軍人が云ふやうな敵を憚る心ではない、精神とは争鬪殺伐の心を云ふものではない」[内村 9:185]と念を押すことも忘れない。そして「精神、精神、其の名は到る所に聞ゆれども其の実の何たるかを知つて居る者は天下に幾人ある乎」[内村 9:185]として自分が国民に求める「精神」がなかなか理解されないことを嘆くのである。内村はこの文章の中では、「精神」について具体的に述べていないが、この「精神」こそベルクソンのいう「神秘精神」と重なるもので、内村にとってはキリストの十字架を通した神との一致によって変革される魂のことだと思われる。したがって日本の急激な近代化に対するこの内村の見解は「機械化は神秘精神を求めてやまぬ」というベルクソンの言葉を示しているといえよう。この時期の内村は、『万朝報』という一般紙への執筆と自ら創刊した『聖書之研究』という伝道を目的とした雑誌への執筆を同時に行っていた。『聖書之研究』では、キリスト者としての立場から 1901 年の 1 月に「我は今よりは彼得保羅と同じく基督の十字架以外に人類救拯の途を求めざるべし」[内村 9:9]という決意が語られる。また同年 4 月には、次のような記述が見られる。

或人は政事を改良して国を救はんと欲し、亦或人は社会を改良して人を救はんと欲す、然れども我は我が救主キリストイエスを世に紹介し、以て政事と社会と同胞とを其根底に於て潔めんと欲す、先ず社会を潔めて然る後にキリストを迎へんと欲する者は永遠にキリストを社会の中に見ること能はざるべし、キリストをして社会を改良せしめ

よ、然らば社会は実際に改良せられてキリストは其救主として永く其中に存し給はん
[内村 9:140]

これは、社会にキリスト教を広めることによって内面からの変革を行うという決意をのべており、先に述べた『万朝報』の「国を活かす方法」と近い時期にこのような記述があることから、そこにおける「精神」とはキリストを知ることによって変革される魂のことで、内村は日本にそれを注入することにより日本が改革されることを強く望んでいたといえる。また一般紙である『万朝報』の同年6月には、「我等は正義を唱へて宇宙の主宰者の意志を伝へつゝあるのである」[内村 9:221]という記述が見られることから、内村の同誌における激しい日本批判は、「神秘精神」の立場からなされたものであることがいえる。内村は日清戦争が自分の意に反して欲のための戦争であったことがわかり、日本が西洋と同じような道を進んでいることに対して危機感を強めた。内村は日本が近代文明の成果を誤った方向に向けるのをなんとか食い止め、それによって世界を変えることを目指して、キリストを世に紹介することにいっそう努めた。同年6月の『聖書之研究』には次のようにある。

墮落せる者は今日の日本人に限らず、英国人然り、米国人然り、仏国人然り、露国人然り、人類其物が既に墮落せる者なり、之に真神の真理を供せずして、墮落せざるの民としては全世界にあるなし、既に生命の福音の吾人の手に委ねられしあり、吾人は我が同胞今日の墮落を見て失望すべからざるなり。[内村 9:200]

ここで内村は近代文明による人類の墮落を嘆きながら、キリストの福音によってそれが克服されることに希望を見出し、社会にそれを伝えることを自らの使命としている。ベルクソンは「機械化は神秘精神を求めてやまぬ」としたが、ここにはその「神秘精神」を人々に伝える実践家としての内村があるといえる。

以上のことから、内村は科学・技術・産業への対応においても、キリストの十字架への感動から動いており、それは「閉じた社会」から「開いた社会」へということだけを問題にしているということがいえる。内村は確かに足尾鉍毒事件で批判糾弾の第一線に立ったが、決して反科学や反近代を主張しているわけではなかった。鉍毒事件を引き起こす側の自己保存の度外れの様を「閉じた社会」の悪癖として糾弾してはいるが、それでも「文明は善き事なり」としている。つまり「開いた社会」を望むには、その社会で人が飢えや渴きでバタバタ死んでいるような状況は容認されないものであって、そのような物質の問題は一定解決されていなければならない。したがって反近代や反科学を安易に唱えることはできないのである。ここにも「閉じた社会」から「開いた社会」へという根本的な「知性以上」の駆動力の発揮が見られるといえよう。

第3節 戦争について

①ベルクソンの場合

次にベルクソンは戦争についてどのように見ているのかについて考察する。ベルクソンは人間に戦争がおこる原因について、本論文の研究ノートで明らかにしたように、自然的社会の特性として、自己本位の姿勢、鞏固な団結、位階序列、首長の絶対的権威があり、こうしたものはすべて規律を意味し、闘いの精神を意味しているからであるとする。そしてそれは、自然がある動物種を措定すれば、必ず、その種に備わる構造からくる態度や運動からくるものだとしている。さらに自然は人間に対して、あらかじめ道具が備わっている動物とは違って自力で道具を制作する制作的知性を与えたので、人間はその道具が身体から離れているためにその所有権を持つが、道具を新たに作り出すよりは出来上がった道具を奪う方がはるかに楽であるため、道具の所有権をめぐる争うことになるとする。そしてそのことにはある集団がある場所に目をつけている場合に、他の集団も別の場所を探すよりも好都合だからそれを自分のものにしようと狙うことにもなるというのだ。

そして現代の戦争はもはや誇りを傷つけられたためだとか国威や栄光を増すために戦われるというよりも、一定の生活水準を維持せんがための戦争になっており、その原因は産業と科学の発達にあるとした。つまり農耕民がどうか食べてゆけるだけの土地を持っていても収穫量が増加するにつれて人口も増えた場合、人々が国外へ出ることを望まなかったり外国が門戸を閉ざしたとしたら、起こり得る食料不足を打開する道は工業化によるしかなく、それによって過剰人口が工業労働者となる。しかし、もしこの国が、燃料や鉄、原料を持っていなければ、工業製品を輸出することによって原材料の料金を払い、不足食料を手にするしかなく、外国が彼らの工業製品を買ってくれないとか原材料を供給してくれない場合には彼らは餓死することになるが、拒否されたものを力づくで取りに行く場合には戦争が生じる。したがって戦争の原因は人口の増加、販路の喪失、燃料および第一次燃料の不足にあるとした。

松葉祥一はベルクソンのこうした考えは本論文で扱っている『二つの源泉』を発表する以前の第一次世界大戦時からみられることを指摘し、ベルクソンの戦争支持について明らかにしたうえで、それについて次のように解釈する。

ベルクソンは、1914年12月、政治・道徳アカデミーで行った講演「戦争の意味」(M1107-29)⁶³においても、やはりドイツを「体系的野蛮」と規定し、フランスに対する宣戦布告を、「文明に対する野蛮の逆襲」(M1108)だとしている。

しかし、ここでベルクソンは、科学—産業の発達を基準とする進歩史観に基づいて、「先進」国フランスを文明、「後進」国ドイツを野蛮と呼び、前者による後者の克服の必要性を説いているわけではない。むしろベルクソンは、一貫して、科学と産業の発達こそ戦争の原因だとするのである。それゆえ、ドイツは「科学的野蛮」(M1114)、「武装した機械主義」(M1115)として批判されることになる。ここでの科学とは、身体の拡張

を意味する。「新しい機械はそれぞれ、人間にとっては一つの新しい器官—自然の器官を延長した人口器官—であって、その身体は突然おおきくなったが、その魂はこの身体を完全に包み込めるほど早くは拡張できなかつた」(M1115) この不均衡から道徳的、社会的、国際的な問題が生じる。多くの国々がこの間隙を埋め、自由、正義、友愛を実現しようと努力している。しかし、人類がこの偉大な精神化の仕事にたずさわっている一方で、「より劣った力—悪魔的な力」が、「物質化のかわりに、精神の機械化を生み出す」(M1115) 努力をしているのである。

したがって、ベルクソンは、科学=フランス、非科学=野蛮=ドイツという対立図式を描いていたわけではないし、そこに戦争の必然性をみていたわけでもない。むしろ第一次世界大戦に賭けられているのは、科学技術によって拡張した身体を人間の魂が満たすことができるかという哲学的課題であり、ベルクソンの言葉で言えば、「物質の精神化」という思想的課題なのである。[松葉 1994 : 285]

松葉はベルクソンは『二つの源泉』で、この議論を敷衍していると述べるが、『二つの源泉』の主題が人類愛による「開いた社会」であることが示しているように、その議論は戦争支持や母国フランスへの過大な評価を除いた形で引き継がれることになった。したがってそこでは戦争を回避するための方策が提案されている。ベルクソンは「工業はさまざまな欲求の間の軽重の度を従来なおざりにしてきた。産業は流行を迫ることに急で、製造にあたって、もっぱら売ることしか考えていなかった。他の場合と同様、ここでも必要なのは、全体を統括し組織する思想であって、ここに工業を農業に適合させて調整し、機械にはその道理にかなった役割を、つまり人類に最大の奉仕のできる役割を指定することが求められなくてはならぬ」[二源泉Ⅱ : 272]としている。また国際連盟がさまざまな国の立法や行政内部へまでも権威をもって干渉し、相容れぬ要求を公正に調整することを期待している。

さらにそれ以外の方策として、外国語の習得をあげる。ベルクソンは、自然がある国民と外国人との間を互いの無知、偏見、誤解といった巧みに織られたヴェールで隔てているとした。そして人間が行ったことのない国を知らないのはしごく当たり前のことであるが、その国を知らずにいながら、その国についての判断を下すということ、しかもそれは、ほとんどいつも好意的ならぬ判断になるという事実があると指摘する。さらに「人間は人間に対して神である」[二源泉Ⅱ : 242]という格言が述べられる場合には同国人のことが、「人間は人間に対して狼である」[二源泉Ⅱ : 242]という格言が述べられる場合には異国人のことが考えられているともいう。しかし、理解は誤解を排除してしまおうとして、この真向から反対する二つを折り合わせることは難しくないという希望も示している。ベルクソンはこのことについて、どのフランス人にも劣らず立派な愛国者であるフランス人のドイツ語の教師が、第一次世界大戦に際してドイツに対して誰にも負けず激昂しながらも他のフランス人と全く同じようにはなりえずに一点の留保があったことを例に、ある民族の言語や文学をとことん知り抜いた人は、その民族の敵にはなりきれないとする。そしてある外国語を習得すると、

それに応じた文学や文明が精神のうちへ滲み透ってくるのが可能となり、自然の意図たる異国人一般に対する偏見を一掃してしまうことが可能になるとする。

このように戦争の原因とそれを防ぐための方法について述べた後、ベルクソンはエルネスト・セイエールが、国家的野望が神より受けた使命を自称するに至る経緯を示し、「帝国主義」は通常「神秘主義」になる」[二源泉Ⅱ:278]とした言葉によって帝国主義と「神秘主義」の関係を説明する。ベルクソンはここで、セイエールが用いている「神秘主義」という言葉は、真の「神秘主義」の紛い物でしかないとし、その紛い物の「神秘主義」における「変造のからくり」[二源泉Ⅱ:278]について解き明かす。それによれば、その紛い物の「神秘主義」は古代人の「静的宗教」からの借りものが、その古いレッテルを剥がし、「動的宗教の提供した新しい貼札をつけてはいるが、その静的形態はそのまま残っているもの」[二源泉Ⅱ:278]とされる。ただしそのことは邪念によるものではなく、「静的宗教」が人間にとって自然なもので、人間の自然本性は変るものではないことによるとする。つまり人間には祖先が生まれつき持っていた信念が最深部に残っているので、反対する諸力の抑制が取り除かれると、もろもろの人間集団とそれらの集団おのおのに結びついた神々との連帯という観念がもたらされ、それによってただ自らの属する市邦のために戦うということが起こってくるというのである。それゆえそうした信念は、「万人を愛する神、万人が互いに愛し合うことを求める神の道具」[二源泉Ⅱ:279]という感情に基づく真の「神秘主義」とは、相容れないものであり、帝国主義と真の「神秘主義」は両立しないことになるとする。またそうした信念は、かりに近代の神秘家たちが世に示した本物の神秘主義の表徴に触れると本能的にその装いを変え、古代の神々の国家主義を近代の神秘家の神の性質にしてしまうことがあったとしても、それは偽者であって静的宗教のままであるとしている。この説明は、万人への愛を教義の中心とするはずのキリスト教が行き渡っているにもかかわらず、自国の利益拡大を目指して帝国主義を展開する当時の西洋諸国の状況をよく表しているといえよう。このようにベルクソンはセイエールの「帝国主義」は通常「神秘主義」になる」という言葉を取り上げることによって、それまでのヨーロッパ社会における紛い物の「神秘主義」を批判しているが、これに対して真の「神秘主義」は、人間が人間に対して大きな権力を振るわぬようにするためのものだとしている。

②内村の場合

以上から、ベルクソンの戦争についての見解をまとめると、ベルクソンは戦争の根本的要因を自然的社会の特性には闘いの精神が備わっており、それが道具の所有権をめぐる争うためだとしている。そして現代の戦争が誇りを傷つけられたためだとか、国威や栄光を増すために戦われるのではなく、一定の生活水準を維持するための戦争になっているという認識を示し、その原因は科学と産業の発展にあること、そしてそれを回避する方法として、「物質の精神化」、すなわち魂を肥大した身体に見合ったものにするを掲げており、それは第一次世界大戦における戦争支持においても人類愛を標榜する『二つの源泉』において

も一貫していることがわかった。このことは、前節で考察した機械化と神秘主義の問題にもつながっている。そのうえで、戦争回避の現実的な方策として国際連盟の活動や外国語の習得をあげている。ただし、ベルクソンが戦争を廃絶するために最も重視するのは、人間の自然的社会の特性が静的宗教によって強められ、それが道具の所有権をめぐる争っているヨーロッパの帝国主義が、「万人を愛する神、万人が互いに愛し合うことを求める神の道具」という感情に基づく本物の神秘主義に触れることで消滅することである。ここではこうしたベルクソンの考え方と内村の考え方を内村の戦争観の変遷を軸に比較してみたい。

本論文で扱うベルクソンの『二つの源泉』は、内村没後の1932年に出されたもので、その戦争についての考察も第一次世界大戦の経験を経て深まったものである。本論文は、そこに展開されているベルクソンの思想を内村の生涯にわたる思想的変遷に援用して考察することにより、内村の思想をより明らかにすることを目的とするものである。たしかに、狭く直接に第一次大戦への立場を見ると、ベルクソンはフランスのドイツに対する戦いを支持しており、内村は第一次大戦そのものに批判的であった。しかし、同時代に生き、西洋人としてフランスでヨーロッパを中心に世界を見ていたベルクソンと東洋人として西洋の脅威を目のあたりにしながら世界を見ていた内村を比較することで、当時の世界が抱えていた問題が明確になり、両者が根本的に問題としていたものとそれを変革する方法については共通性が見出せると考える。以下内村の戦争観の変遷について考察する。

内村がアメリカでの第二の回心後すでに「基督教ノ美ハ神ガ各国民ニ与エ給ヒシ凡テノ国民性ヲ聖メ得ルコトナリ」という認識に達し、「人類は一大家族である」と見ていることについては、第1部第1章の『余は如何にして基督信徒となりし乎』を中心に考察した。内村はアメリカでの経験によって日本の価値を認めるようになったが、それは決して自国の現状に甘んじたり、伝統に固執するものではなく、神への讃美に基づいて世界の国々に対等の価値を認めるものであった。その心境が回想によって作られたものではなく、事実であることも第二の回心後間もない1886年5月の父親宛ての書簡に「只日本国を君子視して西洋ノ長ズル処ヲ見ザル人々ノ言ヲ直セント欲スルのみ」という記述があることから確認した。内村は第二の回心によって、世界を神の共同体ととらえるようになっていたといえる。そしてその姿勢は帰国後しばらくして起こった不敬事件において、国から捨てられるという孤独感の中で深められ、1893年2月の『基督信徒の慰』には「世界の市民」という言葉が見られるようになること、同年の「日本国の天職」では、「自国を以て万国の中華と見做すものは亦全国民中最も弱く進歩せざるものなり」として、「各国民にも是に特別なる天職あつて全地球の進歩を補翼すべきものなり」とあることもすでに見た。

内村は各国民に地球の進歩に対する役割があるとしているが、この場合の進歩とは「エジプト、并にバビロン国は人類文明の率先者たり フイニシヤ国は之を世界に伝播し猶太国は之に高尚なる徳義を与へ希臘国は之を磨き羅馬国は之を保存し独乙は之を改正し英国は之を堅固にし米国は之を実行せり」[内村 1:286]とあるように、単なる物質文明のことではなく「徳義」を重視したものである。この観点から日本の地理的、民族的、歴史の特徴が考

察され、すでにみたように日本の天職として「東西両岸の仲裁人機械的の欧米をして理想的の垂細垂に紹介せんと欲し進取的の西洋を以て保守的の東洋を開かんと欲す」ということが述べられる。それは西洋が日本に対して治外法権のような恥辱を与えて東洋を劣等視する中であって、西洋と日本の対等な関係をつくるための役割を日本が持ちうるとし、それによって世界の変革を企てるものであった。そのために日本がなすべきことは、「我等此処に西洋の法律 宗教 政治等を探り之を東洋在来の空気を以て養成し然る後に我等の西隣諸邦をして直ちに之を利用するの便を得せしむべきなり」[内村 1:294]ということであり、「又東の方欧米に対しても吾等は常に受納者の位置に立つのみのものにあらずして吾等一度彼の文明を吸収し之を變更改良せし以上は亦以て彼等を利するの道を得たりと謂ふ可きなり」[内村 1:294]というものであって、「我等日本に於て製出する新文明は欧米の旧文明を改良するに当つて著しき功力あることは余輩の疑はざる所なり」[内村 1:294]という自負を伴うものであった。

したがって内村が 1894 年に開戦した日清戦争を支持したのもこの思想の延長線上にあるもので、そのことについては第 1 部第 2 章でも考察したが、1894 年の「日清戦争の義」では、「戦争は吾人の最も避く可きもの、非戦争こそ吾人の最終最始の攻略たるべきなり」[内村 3:105]としたうえで、日清戦争が清を倒すこと自体を目的とするものではなく、朝鮮に対する態度をはじめとして旧態依然とした制度に甘んじている清を目覚めさせることで東洋に平和をもたらすことを目的とする義戦であるとした。内村はその闘いを「自由を愛し人権を尊重するもの」としての務めにとらえていたのである。そして世界が物質主義に陥っており戦争も欲のための戦争になっているという時代認識を示し、西洋のキリスト教国に対して、彼等が忘れた義戦を日本が戦うことを強く訴えた。

また開戦後まもなく発表された「日清戦争の目的如何」では、その目的が朝鮮の独立と清への懲戒と東洋に文化を敷き平和を計ることにあるという考えを明らかにした。そこでは当時の世界情勢から考えて、清が敗類すればその禍は日本にも及ぶという見方が示され、「支那を斃して而後日本立つべしと信ずる人は宇内の大勢に最も暗き者と称せざる可らず、東洋の平和は支那を起すより来る、朝鮮の独立日本の進歩共に支那勃興（真正）の結果として来るべきものなり」[内村 3:142]とか「支那衰へて歐洲の之に乗ぜざるはなし、歐洲支那を有して朝鮮の独立は空言のみ、支那の敗壞に吾人の興隆を望むは恰も骨肉の貧に依りて吾人の富を増さんとするが如きものなり」[内村 3:142]とあるように、西洋の脅威に対する危機感から清の勃興を通じた東洋の平和への思いが語られる。そして日清戦争への思いについて「外科医が裁断器を以て病軀治療に従事する時の念を以て清国に臨むものにして、強盜が刀を掲げて富家を侵す時の心を以てせず、余輩は活かさんが為めに截たんと欲するものにして殺さんが為めに刺すものにあらず」[内村 3:143]として、「彼を今日の腐敗の儘に放任するの危険は吾人が一刀を彼に加うるよりも大なりと、而して彼の死は東洋の死を意味し、彼の壊乱は垂細垂の廢亡を招くの懼れあれば、吾人は生を賭して此大業に従事せし也」[内村 3:143]と述べ、自分にとって日清戦争はあくまで清の覚醒を促すためのものであ

ることを強調した。

しかし、1895年4月に日清戦争が日本の勝利のもと終結して講和条約が結ばれるとその戦争は自分が思っていたような義戦ではなかったことを悟った。1895年5月22日に書かれたアメリカの友人ベル宛ての書簡にはその思いが「義戦」は略奪戦に近きものと化し、その「正義」を唱えた予言者は、今や恥辱のうちにあります」[内村 1964:286]と語られている。また1896年8月には、「時勢の観察」においては日本の戦勝後のあり方に対する憤りが次のように述べられている。

義戦とは名義なりとは彼等の智者が公言するを憚らざる所なり、故に戦勝て支那に屈辱を加ふるや、東洋の危殆如何程にまで迫るやを省みる事なく、全国民挙て戦勝会に忙はしく、ビールを傾くる何万本、牛を屠る何百頭、支那兵を倒すに野猪狩を為すが如きの念を以てせり、而して戦局を結んで戦捷国の位置に立つや、其主眼とせし隣邦の独立は措て問はざるが如く、新領土の開墾、新市場の拡張は全国民の注意を奪ひ、偏に戦捷の利益を十二分に収めんとして汲々たり、義戦若し誠に實に義戦たらば何故に國家の存在を犠牲に供しても戦はざる、日本国民若し仁義の民ならば何故に同胞支那人の名誉を重んぜざる、何故に隣邦朝鮮国の誘導に勉めざる、余輩の愁歎は我が国民の真面目ならざるにあり、彼等が義を信ぜずして義を唱ふるにあり、彼等の隣邦に対する深切は口の先きに止て心よりせざるにあり、彼等の義侠心なるものゝ浅薄なるにあり [内村 3:233]

ここでは、自分は日清戦争を西洋諸国の欲による戦いとは違う義戦としていたはずなのに、終ってみれば西洋諸国と同じような欲のための戦いだったという失望がある。さらにここで「東洋の危殆」というのは前述した「日清戦争の目的如何」に「支那衰へて歐洲の之に乗ぜざるはなし」とあるように西洋の東洋に対する野望を見据えてのことであろう。内村は日清戦争の勝利が東洋の平和につながらないことに怒りを示しているのである。ここには西洋人として西洋の内部にいたベルクソンには見られない東洋人としての危機意識がある。このように日清戦争を義戦として支持したことを後悔する思いを明らかにした内村であったが、義戦論そのものについてはすぐに放棄したわけではない。同年9月の「世界の中の日本」には次のようにある。

世界の日本は世界を益することを以て其目的となさざるべからず、平和と進歩と開明とを供することを以て其方針となさざるべからず、口に君子国を唱へて心にミル、ベトナムの粗暴なる優勝劣敗主義を保持するが如き偽善を脱却せざるべからず、義戦を宣言して掠奪を実行するが如き形迹を根絶せざるべからず、世界の日本たるは大なる日本たる事にして、大なる日本たる事は先ず倫理的に思想的に大なる事なり、兵を増すは是が為めならざるべからず、武に誇らんが為めに非ずして義を強ひんが為めなり、富

を増すは是が為めならざるべからず、快樂を増進せんが為めに非ずして真理の發揚を補はんが為めなり。[内村 3:263]

ここでは、軍備を増強すること自体は否定されていないが、世界のためにある日本に大切なこととして「倫理的に思想的に大なる事」が説かれ、真理のためではなく快樂の追求のために軍備を整えることが徹底的に否定されている。したがって内村が「自由を愛し人権を尊重するもの」として、戦争が領土の拡張や新市場の拡張といった自国の利益を目的としたものによる場合に、断固とした態度をとることは、日清戦争開戦時から終結時まで一貫している。そしてこのような姿勢があったからこそ、非戦論に転じた時に変説とされながらも自分の態度を恥じ、職を辞してまでも非戦論を貫く強い態度に出ることができたのである。つまりすでに第1部第2章の『代表的日本人』においても考察したように、義戦論によって戦争もやむをえないとするか非戦論によって戦争そのものを否定するかという違いはあるものの、内村の中では、人間の利己心や物質主義を戒める姿勢は変わらずに貫かれているのである。したがって第1部第2章でも指摘したように、内村は「閉じた社会」への反対を「開いた魂」の立場から表明しているのもあって、戦争・平和に関してのイデオロギーではなく、ここでも「知性以上」の駆動力によって動いているのである。このことはベルクソンが、世界が物質主義に流れていくことに対して抗う姿勢から第一次世界大戦を支持したが、そこから戦争肯定や祖国への過度の評価を除いた形で「人類愛」にもとづく「開いた社会」を説くようになったことと共通していると思われる。

そして内村は、1903年6月に「戦争廃止論」を発表し、「余は日露非開戦論者である許りでない、戦争絶対的廃止論者である」[内村 11:296]と宣言するが、その理由は翌年の「余が非戦論者となりし由来」に明らかにされている。その理由は四つあり、第一として聖書理解、殊に新約聖書の理解が深まったことをあげる。そこでは、「十字架の福音が或る場合に於ては戦争を可しとするとは私には如何しても思はれなくなりました」[内村 12:424]とあることから、内村を義戦論に駆り立てていたのもまた「十字架の福音」であったことがうかがえる。したがって内村の義戦論を支えていた「自由を愛し人権を尊重するもの」という意識は、第二の回心におけるキリストの十字架によってすでに固められたものであったが、そのキリストの十字架が完全に非戦を表すものだと悟ったことによって非戦論に転換したということになるのである。第二の理由は、「生涯の実験」[内村 12:424]すなわち3,4年前に事業において人々から攻撃されても無抵抗主義をとった結果、心に平安を得て事業もその人々から攻撃されて損害を被ることなく、新しい友人にも助けられたこととしている。第三の理由は、「過去十年間の世界歴史」[内村 12:425]によるもので、日清戦争の結果、朝鮮の独立が危うくなるばかりか、日本の道徳的腐敗が進んでいること、また米西戦争による結果、自由国の米国も圧制国、世界第一の武装国になろうとするかに見え、社会の腐敗墮落が進んでいること、英杜戦争の結果についても言うべきことがあるからだとする。第四の理由は、20年来愛読してきた *The Springfield Republican* という新聞において、世界で有名な平和主

義者の名論卓説を読んだことよるとしている。

また内村はベルクソンが戦争を回避するための現実的方法として外国語の習得や国際連盟の働きに期待をかけているのと同じような見解を示している。日清戦争後の1899年1月の「外国語の研究」では、「外国語の智識より来らざる外交は表面的礼式に過ぎず、彼を信じ、彼に信ぜられ、心情の深き奥底に於て彼と共に永久の平和を結ばんと欲せば、彼の語に通じ、彼の想を理解し、彼の感を以て我が感となさざるべからず。自国の語のみに満足する国民は畢竟するに攘夷鎖国の民たるを免れず」[内村 6:321]とあり、外国との平和構築において語学の習得が重要であるという見解を示している。そして日露戦争において講和条約が結ばれる直前の1905年8月には「平和主義の意義」において「平和主義は戦争の非理と損害とを唱へ、万国共同して之を廃止し、之に代ふるに仲裁々判を以てせんとすることは是である。爾うして此目的を達せんために世界有識者の輿論を喚起し、斯く其政府に迫りて、戦争に由ることなくして総ての国際的紛擾を決せしめんとすることである」[内村 13:228]として国際機関による戦争の廃止を訴えている。

これまで内村は日清戦争における義戦論にしても日露戦争における非戦論にしても戦争に対しては一貫して人間の利己心を戒める姿勢で臨んでいることをみてきたが、それは第一次世界大戦についても表れている。1914年11月には「欧洲の戦乱と基督教」が前月行われた講演の要点をまとめる形で『聖書之研究』に発表された。そこで内村は次のような見解を示している。

今回の欧洲大戦争は欧州人の上に臨みし神の厳罰と見るが適當であると思ふ、若し交戦国目下の状態を具に観察するならば、斯かる刑罰の彼らの上に臨むは決して不当でない事が判明と思ふ、独逸の罪惡、奥地利の罪惡は言ふまでもない、露国の罪惡を始めとして、白耳義の罪惡、仏国の罪惡、然り、英国の罪惡に至るまで若し神の立場より之を觀るならば、其中に多くの赦すべからざる者のあるは明瞭である、實に愛の神は忍ぶ丈け忍び給ふて終に止むを得ず今回の大刑罰を欧洲人の上に下し給ふたのであると思ふ。[内村 21:128-129]

この後にはそこに記されたヨーロッパの国々の圧制や道徳的腐敗や侵略的行為が述べられる。そして第一次世界大戦の遠因が、1878年のベルリン条約においてバルカン半島並に小亜細亜の地図がドイツ、オーストリア、イギリス、ロシアの外交折衝によってテーブル上で決められたこと、すなわちボスニアとヘルゼゴビナとはその民が勇敢に独立のために戦ったにもかかわらず、その独立は認められず、ビスマルクの方寸の下にオーストリアに渡されたことにあるとする。さらにそれについて「是れ明白なる人權の侵害であつて自由を愛する者の到底も忍ぶ能はざる所である」[内村 21:131]とか「明白なる国土の強奪が行はれたのである、強奪と云はんよりは寧ろ詐取と云ふが適當であらふ」[内村 21:131]とする見解を示している。またそれをキリスト教と照らし合わせて「斯くの如くにして、欧洲全体が罰

せらるべき者である、単に独逸と奥地利ばかりではない、露国は勿論のこと、仏国も白耳義も、英国も、神に罰せられて一言の申訳なき者である」[内村 21:132]とし、「皆な神を信ずると称しながら、明かに神の律法に反き、聖書を嘲けり、キリストを度外視して、公然と神を慢り来つたのである」[内村 21:132]として西洋諸国を厳しく断罪する。

しかし内村はキリスト者としてそれをそのままでは終わらせず、「戦争は刑罰である、而して厳罰は、懲治である、今回の大戦争は愛の神が歐洲人を再び天の光に導かんとして降し給へる恩恵の鞭である」[内村 21:132]として神による厳罰に「愛の神の大なる聖手の活動を認めざるを得ない」[内村 21:133]という見解を示す。つまり「国家が其全注意を国威宣揚、国力発展にのみ奪はれつゝある間に其靈的發展は行はれない」[内村 21:133]とするがゆえに、「今回の大戦争に由て、外なる歐洲が大衰退を來たすと同時に内なる歐洲に信仰の大復興の臨むことは余輩の信じて疑はない所である」[内村 21:134]とするのである。さらに「基督教は基督教国の滅亡を以て亡びない、然り、基督教が眞の光を放つに至るの時は所謂基督教国より、此世の権力が悉く取りさられて後に在る」[内村 21:134]とし、歐洲が戦争によって衰退することの原因は歐洲のキリスト教がこの世の権力と結びついたことにあると批判しているが、歐洲の衰退を望んでいるわけではなく、歐洲が信仰の復興をとげて再生することを期待している。またその後で日本人に対しても、この大戦によって人々が学ぶべきキリスト教は、ヨーロッパの国々やアメリカによって奉じられている「浅き、表面的の偽りの基督教」[内村 21:134]ではなく、「主イエスキリストの基督教」[内村 21:134]であるということが明らかになったとし、「歐洲今回の大戦争は我等今日の日本の基督信者に信仰の独立を促す雷霆の声である」[内村 21:134-135]と呼びかけている。こうした西洋のキリスト教に対する批判的態度は、ベルクソンが西洋のキリスト教を「動的宗教の提供した新しい貼札をつけてはいるが、その静的形態はそのまま残っているもの」としたことと共通している。

このように第一次世界大戦の意味をとらえた内村であったが、1917年4月にアメリカが参戦するに及んで大きな失望感を味わった。内村は、アメリカに対して「自らは戦争に関はらずして交戦国の蒙りし損害を担ひ、彼等に代つて苦しみ且つ失ひ且つ贖ふ」[内村 23:235]という「預言者の預言せる救世国の聖職」[内村 23:235]の役割を期待し、それが戦争の絶滅にもつながると考えていたが、この参戦により「地上に於ける戦争の寿命が更らに長められた」[内村 23:236]という失望感を味わった。それは、「戦争を以て戦争を絶たんとして戦争は絶たれずして更らに新たなる而して大なる戦争が起るのである、余輩預言者ならずと雖も、世界平和を標榜する此戦争の後に更らに此れ以上の大戦争の起るべきことを預言して憚らないのである」[内村 23:235]という危機感をも抱かせた。しかしそれは再臨論という新たな思想によって乗り越えられることになった。再臨論に辿り着いたいきさつについては翌1818年2月の「聖書研究者の立場より見たる基督の再来」において、前年夏の回想という形で述べられている。

それによれば、それまでは進化論的天然学又は歴史学の立場から平和は必ず到来するこ

と、すなわち人類の進歩によって戦争は絶滅できると考えており、万国平和会議が行われ、そのために巨額を投じた壮麗な施設が準備されたのもその徴候であると考えていた。しかしそれにもかかわらず、第一次世界大戦が勃発してそこにアメリカが参戦するに及んで、それまでの自分の学問の傾向と時勢の成行との違いに絶望し、その解決に人知れず苦しんだという。その時たまたまアメリカの友人から送られてきた『日曜学校時報』を久しぶりに読んで、それまで厭わしく思っていたその雑誌が主唱するキリスト再臨論に対して新たな感興が起こって、世界問題と自分の内心の問題が説明できるようになり、「愚かなりし哉。久しき間此身を献げ自己の小さき力を以て世の改善を計らんとせし事、これは余の事業ではなかったのである、キリスト来りて此事を完成し給ふのである、平和は彼の再来に由て始めて実現するのである」[内村 24:60]と考えるに至ったということである。

したがってこの回想において再臨論に至ったとされる前年の夏、すなわち 1917 年 7 月に発表された「戦争廃止に関する聖書の明示」は、再臨論に基づく次のような見解が強く打ち出されている。

非戦はすべての場合に於て唱ふべきである、然れども戦争は非戦に由り止まないのである、我等が非戦を唱ふるは之に由て戦争が止まると信ずるからではない、聖書の明白に教ふる所に循へば戦争は人の力に由ては止まるべき者ではない、戦争は世界の輿論が非戦に傾いた時に止むのではない、又斯かる時は決して来らないのである、戦争は神の大能の実現に由て止むのである、戦争廃止は神の御手に保留し給ふ事業である、是は神の定め給ひし世の審判者なるキリストの再臨を以て実現さるべき事である、此事に関して聖書の示す所は明白である。[内村 23:285]

ここで内村は戦争を終わらせるために非戦は唱えるべきであるとしているが、戦争が本当に止むのはキリスト再臨によるとする。この後には旧約聖書におけるイザヤ書の「斯くて其剣を打かえて鋤となし 其槍を打かえて鎌となし 国は国に向かひて剣を挙げず 戦争の事を再び学ばざるべし」を引用して、その意味を「エホバが諸々の民の間を鞠き、衆多の民を戒め給ふからである、即ちエホバ御自身が世を治め給ふに方て此喜ばしき理想が事実となりて行はるべしとのことである、平和の君の降臨ありて平和の実現があるのである」[内村 23:285-286]とする。このように内村は平和の実現をあくまで神の業としているが、それにもかかわらずなぜ信者が非戦を唱えるべきかということについては「其の神の欲み給ふ所なるを信ずるからである」[内村 23:286]とし、「信者は事の成否を見て之を為さないものである、神の聖意に適ふことは之を為し、適はざる事は之を為さないものである」[内村 23:286]とする。さらに「非戦の唱道は主の降臨を早めるのである、彼を此世に請待し奉るに適當の準備が要るのである」[内村 23:287]として、徹底的に神を中心とする考えに立ちながらも、そこで人間がなしうる役割は神の意向に適うように努め神の業が行われるための準備を整えることだとしたのである。

内村にとって再臨思想の影響は大きく、1918年の12月には、「基督再臨を信ずるより来たりし余の思想上の変化」を発表するが、そこでは札幌における第一の回心とアメリカにおける第二の回心と再臨への確信が自分の人生における三大変化の一つとされ、再臨は「万物の帰する所、万事の究極」[内村 24:385]とされている。そして再臨を信じることによって、聖書が「新しき活きたる書」[内村 24:391]となったこと、相次ぐ戦争や人類の道徳的腐敗によって抱いていた人生に対する疑問が解決したこと、親しい者の死による悲痛が癒されたこと、自らの救いが自然界を離れてあるものではなく万物の完成と共にあるということがわかったことという四つの変化が起こったとが説明される。そこに至った喜びについては「神は最も旨き酒を最後に余に与え給ふた、余はすべての人が此の旨酒を飲まん事を欲す、余は之を彼等に勧めざるを得ない、ハレルヤ！」[内村 24:391]と記されている。

このように内村は、第一次世界大戦下において再臨を強く説くようになり、その再臨思想は1918年1月から1年半程、ホーリネス教会の中田重治や日本組合基督教会の木村清松とともに大規模な講演活動による再臨運動としても展開した。しかし内村が再臨を熱心に説くのは1920年9月頃までで、その後はそれ以前に重視していた十字架に比重を置くようになる。その理由については晩年の1930年の4月に「再臨再唱の必要」で述べている。それによれば再臨は聖書の最終真理と称すべきもので、その教義が余りにも壮大壮美なるがゆえに、その教義を受ける準備のない者には判断を乱す恐れがあるからだということである。それに対して、十字架は神の義の現れであって直ちに人の良心に訴えるものであり、「倫理学最後の結論」として唱えることができるので、迷信化される危険が少ないからだということである。内村はそのことを「十字架が判明らなければ再臨は判明らない。十字架は再臨の前提であって、十字架に出発して始めて安全に再臨に達し得るのである。基督教は強い烈しい倫理教である、それであるが故にキリストの再臨、万物の復興と云ふが如き絶大壮美の終極に達するのである」[内村 32:327-328]としている。

しかし内村が神による平和を特に強調するようになるのは、第一次世界大戦下における再臨思想表明以後のことであることには変わりがない。1919年1月に戦争が終結した後には「戦争は止んだ、その意味に於て平和が来た、是は政治家と新聞記者の謂う所の平和である、然し神が基督者に賜ふ所の平和は爾んな者ではない」[内村 24:413]とし、真の平和とは「神の生命其物である、靈魂と身体の救拯である」[内村 24:413]として「人が自己の如くに他を愛し得るに至るまでは我等は平和は来れりと言はない」[内村 24:413]とする。また2月には「神の恩恵我等に臨み我等の心に大満足ありて而して生ずるものが真の平和である」[内村 24:479]として「先ず神の救に与りて罪を除かれ我等の全心健康状態に復して即ち平和は臨むのである、先ず神に栄光あり其結果として地に救来りし時に即ち平和は実現するのである」[内村 24:479]とする。さらに5月には「縦し国家的戦争は止むとするも、階級的闘争は始まり、而して後者の残忍なる到底前者の比ではない」[内村 24:553]とし、「平和は来る、然れども人に由ては来らない、神の定め給ひし平和の君に由て来る、彼が再び世に臨り給ふ時に来る」[内村 24:553]とする。そして1921年には、「政治家の平和運動

も決して之を見下してはなりません」[内村 26:542]としながら、やはり「エホバの神を除外して人間がいくら努力しても戦争は止みません、而して神が其御子イエスキリストを以て臨み給ふ所に必ず平和があります」[内村 26:542-543]とし、それは「外面の暫時的の平和」[内村 26:543]ではなく「人のすべて思ふ所に過ぐる深き永久的の平和」[内村 26:543]であるとする。そのために「私共は平和運動の最も確実なる手段として福音宣伝に従事します」[内村 26:543]という決意を述べる。

こうした思想は晩年まで続き、1927年2月の「平和の実現」においては次のように述べる。

完全なる平和は唯一つ神に於て在る。人が神を仰ぎ瞻る時に彼は自己に死して神に活くるに至る。其時彼の個性は圧服されて、神が彼に在りて生くるに至る。そして凡ての人が自己に死し神に活くるに至つて茲に同一の神が凡ての人を支配して、完全なる平和が自づから彼等の間に現はるゝに至る。此途を除いて他に完全なる平和実現の途はない。[内村 30:219]

これは、内村の十字架の上に立つ再臨の信仰をよく表しているといえる。そしてそれは、「国際聯盟会議が平和実現の為の最大機関である。然れども世界最大の政治家を網羅する此会議と雖も、神に在りて結ばれざる国と国との平和を実現する事は出来ない。人は生れながらにしては人の敵である。愛の神に在りてのみ彼は相互に完全に平和の繋ぎに入る事が出来る」[内村 30:219]というキリスト者としての徹底した厳しい認識となって表れる。この認識こそ、「閉じた社会」から「開いた社会」への飛躍を端的に表しているといえよう。さらに翌1928年に連載された「イザヤ書の研究」では「其十一 平和実現の途 イザヤ書 2章 24節 同 11章 19節」において「平和実現に神の定め給ひし時と人とがある。時は末日である、人間が其努力を試みつくした後である。又全地に平和実現の準備が成つた後である」[内村 31:39]ということが述べられる。ここでは平和実現のための人間の努力を否定するのではなく、人間が平和実現のための準備をすることの必要性が説かれている。

また同じ文章の中で、「其心に歓喜の充つる時に人は争闘を嫌ふに至る。戦争を悪事なりと知りて之を止めるのではない、戦争が嫌ひになりて之を全然廃するのである。私の日本武士の魂にイエスの霊が臨んだ時に、私は戦闘を嫌ふ平和好きの武士に成つたのである」[内村 31:41]と述べているが、これこそ「武士道の上に接木されたる基督教」の意味であるといえる。それは、内村が第二の回心により神との一致を経験し、真のキリスト者に変えられたことで世界の見方が変わったことを意味する。内村はそれ以来、世界を神の意に適うものとするために生きた。ここで「戦闘を嫌ふ」としているのは、非戦論ということではなく、かつての武士のように自らの属する共同体を第一としてその利益のためだけに闘うという意味であり、内村は第二の回心の時にはすでにその価値観を脱し、武士道からキリスト教への飛躍に達していたのである。

以上、内村の日清戦争から晩年までの戦争観の変遷を見てきた。そこには義戦論、非戦論、再臨論という展開が見られたが、一貫しているのは自分の国を中心として世界を見るものが否定され、神を中心として世界を見る姿勢が貫かれていることである。内村の戦争観は、神の働きに引き込まれるという第二の回心を軸に、その神の意志をどうとらえるかということによって変遷したといえる。したがってそれは、ベルクソンのいう真の「神秘主義」、すなわち人間が人間に対して大きな権力を振るわないようにするという共通していることと共通していることである。

おわりに

本章では、ベルクソンが「神秘主義」の観点から近代社会における諸問題を考察していることが、内村の近代社会に対する問題意識と共通していることを明らかにすることを目的とした。考察の結果、第1節民主制においては、ベルクソンは民主制を「閉じた社会」から越え出ている唯一の政治思想としているが、人間には限界があるため、それが一部の人の利益へ屈曲を招く怖れがあったとした。これは内村が西洋諸国に追いつくために民主制を急いで取り入れた日本について、それが表面的なものに過ぎず適切に機能していないことを指摘したことと適合している。両者は民主制は福音的本質である愛にもとづくのであり、それがなければ適切に機能するのは難しいとしている点で共通している。第2節機械化では、ベルクソンは機械化にも一定の評価を与えながら、機械化が自然環境を破壊したり、格差を拡大していることに問題があり、その問題は「神秘精神」によって解決されなければならないとした。このことは、内村が近代日本の文明の発達に対して、文明は善いものであるが、それが福音の上に成り立つものでなければ様々な弊害を呼ぶことを指摘したことと共通している。第3節戦争については、ベルクソンは戦争の要因を人間の利己心による所有欲だとしており、帝国主義を掲げる国々は動的宗教の貼札をつけてはいるが、自らの国の利益のためだけに戦う静的宗教の形態が残されていることを指摘し、真の「神秘主義」では人が人を支配することはありえないとした。内村もまた戦争の要因を人間の利己心による所有欲としており帝国主義を批判するが、戦争の根本的解決には真のキリスト教に立ち返ることが必要だと説いた。ベルクソンと内村は哲学者とキリスト者という立場の違いはあるが、共に神の愛と一つになる「人類愛」を標榜する者としてほぼ共通の立場から近代を眺めていたといえる。

第3章 神秘主義の実践的活動としての無教会—「開いた社会」への道— はじめに

本章では、内村の無教会の活動がベルクソンの「神秘主義」の実践であることについて明らかにする。その方法として先行研究ではあまり注目されてこなかった内村自身の無教会についての発言を中心とした考察を行う。内村の無教会は、信仰において、洗礼や礼拝などの儀式や、教会への所属とか聖職者といった制度は必要ではないと主張するものである。つ

まり、教会を成り立たせている儀式や制度によらない信仰、つまりは教会によらない信仰を主張するのが無教会である。ここではすぐに、ベルクソンにおける「静的宗教」と「動的宗教」の対比が想起される。非人格的で知性的な（知性以下の）「躰の道」による「静的宗教」に対して、「動的宗教」は、人格的で知性以上の「神秘的生の道」によるものであり、儀式や制度はそこにはない。「神秘的生の道」は結局、愛に基づく神との直接の交わりのこととなるが、内村の無教会も、儀式や制度を介さない、神との直接的な結びつきを重んずるのである。

こうした重なり合いを確認した上で、ここで問題になるのが、無教会における「無」の問題であろう。すなわち、ベルクソンを知る者からは、ベルクソンには「無」についての主張があるが、それは内村の「無教会」における「無」のあり方と適合するのかどうかという問いが、投げかけられよう。ベルクソンの「無」についての主張は、1907年に発表された『創造的進化』以来なされてきたもので、それは1930年に公にされた論文「可能性と事象性」においても展開されている。そこでは、「無」は、われわれの求めるもの、われわれの欲するもの、われわれの待っているものがないことを示している。現に、かりに経験がわれわれにいつか絶対的な空虚を示したとしても、その空虚は限られていて、輪郭をもち、したがってやはり何かである[動くもの:146]と主張されている。そしてさらに「一つの物が消滅するのは、ほかの物がそれに代わっているからである。そこで除去は代置を意味する。ただ代置の二面のうちでわれわれが関心を持つ一面しか見ない時に「除去」というのである」[動くもの:146-147]と言われている。こうしてベルクソンによれば、「無」という観念は除去の観念と結びついていて「除去の観念そのものが代置の観念の一面にすぎない」[動くもの:147]のであり、実は何もないことは不可能であり、「無」は錯覚ということになる（部屋はからっぽと言っても、現に空気はあるであろう）。内村の「無教会」も、そこには代替の何かが必ずあって、その主張は錯覚に過ぎないものなのだろうか。

しかしベルクソンは、その後『二つの源泉』においても一つ別の「無」の概念を提示していると考えられる。それは、他のものがそれにとって代わる代置としての「無」ではなく、そもそも存在しないものになるという「無」である。ベルクソンはこのことについて次のように述べる。

自由になった魂に対しては、物質的障害というような言葉を口にしてはならない。それは、障害を避けねばならぬとも、また動かさねばならぬとも答えまい。障害などは存在しない、とそれは言うに違いない。その確信は山をも移す、とも言うことはできぬ。けれど、そうした魂は、移すべき山を見ないのだから。[二源泉 I :74]

ここでは生命の運動に対するモノの抵抗ということから、魂が開かれた状態の「無」ということが語られている。つまり魂が閉じた状態にある場合には、魂は何かに対して自己保存を図ろうとしており、何かあるものを障害ととらえている。しかしそうすると、その静的状態

にあつては、その障害ばかりに目が注がれ、その注視はその障害をさらに次々に乗り越えなければならぬいくつかの部分に分解していくことになる。その分解はやがて際限のないものとなっていくであろう（ベルクソンはそれをゼノンの「アキレスと亀」のパラドックスで説明している）。ここでは先の「代替」が「分解」と言われている。しかし、魂が開いた状態においては自己保存は度外視されている。魂は「障害など存在せぬ」と言い切ることができ、動的に身を投じていく。そして、事実、障害はひとまとめに取り除かれていく（実際にアキレスは何の問題もなく亀を追い抜く）。

この考え方を内村の無教会に対応させてみると、もし内村の無教会がもっぱら教会を障害ととらえてそれをなくすということを表立って主張するものなら、それを取り払っても何か代わり映えのしないものが残るということになり、「無」は錯覚であるということにもなるであろう（教会の代わりに集会所が残る）。しかし内村の無教会が、キリストの十字架の力に引き込まれることによって教会という存在すらも目に入らぬものとなり、そのことから「教会はない」と主張するものであるならば、「無」は錯覚ではなく、動的実践的に意味を持つものとなる。本章では、このような理解から、内村の無教会とはなんであったかを明らかにしていく。第1節ではベルクソンにおける神秘主義の可能性についてあらためて確認し、第2節ではそれが内村の無教会の活動に合致するものであるかどうか検証するために、内村自身は無教会をどのようにとらえ展開させていったのか、そこには彼の信仰がどのように反映していたのかを順に見ていく。

第1節 ベルクソンにおける「神秘主義」

前章では、ベルクソンにおける近代の諸問題を神秘主義との関わりから考察したが、あらためて、ベルクソンはその神秘主義の可能性について次のようにまとめている。

今ここに、神秘精神を恵まれた天才が現れたとしよう。彼は背後に人類を引き連れてゆくが、その人類は、すでに恐ろしく巨大となった身体を持ち、彼の力で変貌を遂げた魂を宿していよう。彼は、人類をいわば新しい種に造り変えること、というよりはむしろ、一個の動物種たらざるをえぬという必然から人類を解放することを希うであろう—ここに種というのは、集団としての停止のことだが、全き存在は個体としての動性にほかならない。[二源泉Ⅱ:280]

ここで神秘主義の可能性とされているのは、人間が知性的動物であるという限界を超える可能性のこととなる。知性は人間のみにも与えられており人間の活動を支配しているが、それは、自己保存の動物的本能、すなわち、ある特定の集団のために働くことによって自らの安泰をはかると共に他の集団と争うという本能に従属している。そのために利己主義（戦争にまで導く）を超えようとして、「閉じた道徳」や「静的宗教」がそうするように、ひとことと言って、「律法が普遍的に受容されること」という「驢の道」によることは出来ない。

なぜなら、それは知性以下の道だからである。それは「諸人がこぞってひとりの模範に倣うこと」という知性以上の、「神秘的生の道」によらねばならない。この模範となる人物は、ただそこにいるだけでおびたしい群衆を引き寄せており、他人に向かって何かを求めたり、あれこれ論したりしない。その人は「圧力ないし圧迫」ではなく、「招き」によって人々に力を及ぼす。このとき、人々は習慣的な行為の準則ではとても切り抜けられぬと思う一方で、こういう場合その人はどういう振舞いを自分に期待するであろうかと自問し、想像のうちで自分の行為をその人の判決に委ね、その非難を恐れ、またその賞讃を誇りに思うのである。人々は、その人に似たいという欲求で動く。

ベルクソンはこのことについてキリスト教神秘家を例にあげて説明していた。キリストは神秘家の完全な姿であったが、キリストはその「模倣者」[二源泉Ⅱ:163]であり、「継承者」[二源泉Ⅱ:163]である偉大なキリスト教神秘家たちを生み出した。彼らは「神と自分との直接的繋がり」[二源泉Ⅱ:176]を堅く信じており、彼らにとって真に大切な問題は、「まず自ら模範を示して、人類を根本から造り変えること」であった。もっともベルクソンはこのように「キリスト教神秘主義」を評価しているが、キリスト教神秘家たちが、「神秘的エラン」[二源泉Ⅱ:158]を人類全体に直接広げるといった明らかな不可能事を夢想せず、それを伝えるために漲り溢れるエネルギーをまず僧院や教団の設立に費やしたことを批判していない。そして「キリスト教神秘主義」と、「動的宗教の提供した新しい貼札をつけているが、その静的形態はそのまま残っているもの」、すなわち宗教としてのキリスト教とは、動的と静的と相反していながら互いに補い合う関係にあるとしている。つまりベルクソンは、「われれが宗教を知的に自分のものにするは一その宗教での秘儀を神秘的と考えることは個人の自由だとして一その宗教に帰依しているいないにかかわらず、いつの場合にも可能なことである。ところが逆に神秘主義の方は、これを何ほどか実感したことのない人にとっては、意味の解らぬもの、徹頭徹尾解らぬもの」[二源泉Ⅱ:160]であるとした上で、「宗教とは、神秘主義が燃えたまま人類の魂のうちへおろしたものが一知的冷却的作用によって一結晶されたもの」[二源泉Ⅱ:161]で、神秘主義という少数の人たちにたっぷり所有されていたものが宗教を通して僅かずつなり万人の手にわたると主張するのである。そして宗教としてのキリスト教がアリストテレスふうの新プラトン主義を部分的に採用した結果、哲学思想を味方につけることができたことや、古代の諸宗教から儀礼、祭式、信仰すらも借りてきたおかげで一般に受け容れやすくなったことをあげ、宗教としてのキリスト教の本質は神秘主義の弘通にあったとして、それを敬重に値する通俗化だとする。つまりそれは真理の輪郭を損なわないようにしながら、ごく初歩の教育しかない人々にもその真理が大まかに解るようにし、こうした人々が勉強を進めることによってこの真理の持っている意義へ深く透入できるようにする通俗化だと言うのである。

ベルクソンはこのように宗教としてのキリスト教の役割を評価した上で、神秘家が語りかけている相手は、「彼以外の神秘家たち一現に説かれている宗教のうちに姿は見せずに現存している一力ですでに彼の言葉を聴く用意のできた人類」[二源泉Ⅱ:162]なのだとす

る。そして神秘主義自身もこの既存の宗教の滲透を受けており、神秘家も自分の体験を言葉で言い表し、自分が精神の目で見ているものを具体的な心像で表現するために、もともとその源泉を神秘的生のうちに持つ神学者たちの教説を利用するとする。そして「宗教が彼の神秘主義によって豊かにされる日が来るに先立って、まず後者が前者の益に浴していた」[二源泉Ⅱ:162]とする。つまり神秘家たちが、自分の演ずべき役割として感じていたのは、宗教としてのキリスト教の力により彼の言葉を聴く用意のできた人類に対して「宗教的信仰を強める」[二源泉Ⅱ:163]ことだとするのである。ベルクソンはこうした営みに支えられるものが「開いた社会」だとしているが、「開いた社会」は、「少数の選ばれた魂によって渴望され、幾次にもわたる創造のたびごとにその幾分かを実現していくのであって、こうした創造は、そのおのおのが人間を何ほどか深く変えることによって、それまでは越えられなかった困難を越えさせる」[二源泉Ⅱ:212]、そのような社会なのである。これまでの確認から、内村もまたキリストに魅せられた「模倣者」であり、「継承者」あったと思われるが、次節では、こうしたベルクソンのいう神秘主義が内村の無教会の活動とも合致するものであることを見ていきたいと思う。

第2節 内村の無教会の特徴

①無教会の展開

前節では、ベルクソンにおける「神秘主義」はどのようなものであるのかについて考察した。本節では内村の無教会がベルクソンのいう「神秘主義」の実践にあたることを実証したい。そのために、まず内村において無教会の活動がどのような意識のもと進められたものであったのかについて考察する。

内村の著作において「無教会」という言葉が、初めて使われるのは1893年に刊行された『基督信徒の慰』においてである。この作品には、不敬事件によって味わうことになった孤独が細やかに描かれているが、そこには教会についての考え方の発展が見られる。第一に排他性からの離脱の宣言がなされている。内村は札幌農学校時代から教会が教派に分かれて互いに争うことを嫌っていたはずであるが、教会から追われることで改めて自らの内にもキリスト教信者と未信者を区別したり、様々な教派に対して悪を見出すような排他性が宿っていたことに気づき、そこから自由になりキリスト教の本質を悟ったことを述べるのである。それは「神の教会は宇宙の広きが如く広く、善人の多きが如く多し、余は教会に捨てられたり而して宇宙の教会に入会せり」[内村2:33]と表現される。そして「余は教会に捨てられて始めて寛容寛宥の美德を了知するを得たり」[内村2:33]として「寛容は基督教の美德なり、寛容ならざるものは基督教徒にあらざるなり」[内村2:35]とするようになる。

第二に教会という建物や教会の制度にこだわらずに神と自分との直接的な交わりを重視する姿勢がはっきりと打ち出されている。それはまず、「余の信者なると不信者なるとは他人の批評如何に由るにあらずして、余にイエスの印記あるとなきとに由る也」[内村2:27]として自分が罪から逃れるためにイエスの十字架にすがることが語られる。そし

て「余は無教会となりたり、人の手にて造られし教会今は余は有するなし、今は慰むる讚美の声なし、余の爲めに祝福を祈る牧師なし、然らば余は神を拝し神に近づく爲の礼拝堂を有せざる乎」[内村 2:36]という問いが投げかけられる。この問いに対して、その後には自然界における神の創造物を通して「天上の祝福」[内村 2:36]を受け、「失せにし聖者と靈交」[内村 2:37]を結ぶ描写があり、そこから「余は無教会にはあらざるなり」[内村 2:37]という答えが導き出される。そこにはすでに、神との交わりは必ずしも教会という建物や聖職者は必要ではないという思想が見られる。しかしそれはまだ徹底したものではなく、「余は社会的の人間として時には人爲の礼拝堂に集ひ衆と共に祈るの快を欲せざるにあらず」[内村 2:37]として、「教会の危険物たる余は起て余の感情を述べ他を勧むるの特権なければ余は竊かに坐を會堂の一隅燈光暗き処に占め、心に衆と共に歌ひ、心に衆と共に祈らん」[内村 2:37]と描かれている。ただしそれだけでは終わらず、「異端の巨魁たる余は公然高壇の上に立ち肅然福音を演べ伝ふるの許可を有せざれば、余は鰥寡孤独憂に沈むもの、或は貧困縷衣にして人目を憚るもの、或は罪に恥て暗処に神の免を求むるもの、許を問ひ、ナザレの耶蘇の貧と孤独と恵とを語らん」[内村 2:37]として自分と同じく貧しく孤独な者に対する伝道への意志を表している。また「嗚呼神よ余は教会を去ても爾を去る能はざるなり、教会に捨てらるゝ不幸は不幸なるべけれ共爾に捨てられざれば足れり」[内村 2:37]とあるように、教会よりも神との個人的な交わりを重視している。これらのことから、この作品において内村は無教会という言葉に教会に所属しないという意味で使っているが、それをネガティブにとらえるのではなく、そうであるからこそ神と深く交わり、寛容で憐み深い姿勢を持つことができるとしてポジティブにとらえようとしていることがわかる。

また 1900 年の『宗教座談』の「教会の事」においても「無教会」という言葉が見られる。そこではまず、「此二十世紀文明の時代に生れ来まして若し私共の信すべき宗教がありと致しますれば基督教を措いて他には無いと思ひます」[内村 8:118]として、「私の基督信者なるは私自身が爾う認めて居るまで、御在いまして、何にも何れの教会か或は教師より信者たるの免許を受けたからでは御座いません」[内村 8:119]というはっきりとした宣言がなされる。そして「私には私の出席すべき教会はありません、私は実に此世に於ては無教会信者の一人で御座いまして」[内村 8:119]とあるように、やはり教会に所属しないことが無教会であることが示される。さらに自分が考える教会というのは「心靈上の罪人を救うの場所」[内村 8:121]であるとして、当今の教会がその天職を忘れて「交際場の一種、或は慈善倶楽部の一種か、然らざれば教法国の一種と成つて居る」[内村 8:121]ことを指摘する。

そしてすでに伝道活動を行っていた内村は、この作品の中である人から「足下は新たに宗派を創立せんと企てる者である」[内村 8:122]と言われたことに対して、「既に私慾を殺さんが爲に基督に來たりし者が宗派創設の野心を逞ふせんとするが如きは以ての外のことです」[内村 8:122]と答えている。しかし「人は勿論何人も伝道者の一種で御坐います」[内村 8:123]として「心に一真理を感受せし以上は私も之を他に伝ふるの義務を有して居ります」[内村 8:123]とする。そしてそれは「私が一個の人間として天より直ちに受けた任務」[内

村 8:123]であるとして宗派の創設や教会の建立は目的とはしないとするのである。さらに「私の伝道なるものは敬神愛人の動機より出づべきもの」[内村 8:123]であって「私は私の主義などを伝ふべき者に非ずして私の心に感ぜし神の道を伝ふべき者」[内村 8:123]であるとして、「教勢拡張」の如き熟語は私の字書の中には留めない積り」[内村 8:123]だと宣言する。それに加えて「私は真理伝播を目的とする者でありますから可成丈宗教的儀式を避けます」[内村 8:123]として「私は伝道者（真正の意味に於て）とならん事を欲する者で御坐いまして、洗礼を施す者 (baptizer) たらんと欲する者ではありません」[内村 8:123]とする。こうした内村の姿勢は「イエス、キリストを始めとして凡て真理と人類とを愛した者は決して宗派創設に従事いたしませんでした、然るに其伝道の結果として基督教なる新宗教が興つた」[内村 8:124]という考えに基づいており、そこから「神為的宗教、即ち自然の勢に依て成りし宗派は決して悪いものでは御坐いません、故に若し私にして一宗派を開くが如き原動力を得ましたならば、是れ私に取て無上の榮譽の事であつて、真に道を愛する人は此事に就て大に私を祝して呉れる筈ではありません乎」[内村 8:124]という結論に至る。

こうした過程を経て内村は 1901 年 3 月の雑誌『無教会』創刊により、無教会という立場をはっきり表明するようになる。その創刊号に掲載された「無教会論」ではまず、「無教会」は教会の無い者の教会であります、即ち心靈上の養育院か孤児院のやうなものであります、「無教会」の無の字は「ナイ」と訓むべきものでありまして、「無にする」とか、「無視する」とか云う意味ではありません」[内村 9:71]ということが述べられる。そして無教会が目指すべき姿を「壊すやうに見えて実は建る者、怖いやうに見せて実は愛らしい者、熊の皮を被つて居て子羊の心を有ち、社会に大革命を起す者のやうに見えて実は小女と老人の友になりたいと欲します」[内村 9:72]とする。それによって「物の外形に許り注意して居る人共を逐散し、心の中を探る者を引付て茲に無教会なる大教会」[内村 9:72]を建てたいとするのである。さらにこうした無教会は野心によるものではないことを「真正の教会は実は無教会であります、天国には実は教会なるものはないのであります」[内村 9:72]ということから主張し、天国には監督とか執事とか牧師とか教師もなければ洗礼や晩餐式もないという説明がなされる。それはヨハネの黙示録の「われ城（天国）の中に殿（教会）あるを見ず」という言葉に基づくもので、無教会ということで、自分はそういう教会を世に紹介するために働くつもりだとする。ただしこの世にある間はやはりこの世の教会が必要だとされ、それについては「神の造られた宇宙であります、天然であります、是が私ども無教会信者の此世に於ける教会であります」[内村 9:73]ということ語り、その後には自然を教会の事物に擬える描写と共に「説教師は神様御自身」[内村 9:73]であるということが打ち出される。そしてこのような教会はどんな立派な教会にも劣らないという自負のもと「無教会是れ有教会であります、教会を有たない者のみが実は一番善い教会を有つ者であります」[内村 9:73]ということが述べられる。ここで内村にとって無教会は完全にポジティブなものとなる。

1904 年 3 月の「教会問題」では、「基督教会は基督に託りて聖霊を以て新たに生まれたる

者の生活的団躰であります、故に是れは靈的団体でありまして、会堂とか、会則とか、制度とかいふやうな形躰を以て顕はさるべき者ではありません」[内村 12:105]とし、その根拠としてルカ福音書 17 章 20-21 節の「神の国は顕はされて来るものに非ず、此所に見よ、彼所に見よと人の言ふべき者に非ず、夫れ神の国は爾曹の衷に在り」[内村 12:105]という箇所を引用する。ここには信仰において重要なのは「基督に託りて聖靈を以て新たに生れたる」ことでそれ以外は問題にならないとする無教会の姿勢がはっきりと示されている。また既成教会に属さない理由について、「地上の教会は天に在る理想の教会とは違ひ、歴史的の性質を有つもの」[内村 12:109]であるからだとして、カトリック教会は中古時代のヨーロッパの境遇に応じて起こり、カルビン派の長老教会は十六世紀の思想ならびに社会の必然に強いられて起こり、儀式宗制を否定したクエーカー教会はイギリスの僧侶制度が腐敗したために起こったことを例にあげる。そしてこのようなことに対して教会とは、「人の造つたものではなくして神の造り給ふたもの」[内村 12:110]であり、「我儕の時と場合とに応じて神が我儕の信仰を土台として其上に造り給ふもの」[内村 12:110]であるという考えから、「我儕の時と場合とに何の関係もなくして出来た教会を其儘我儕の中に植えやうとするのは是れ天然の法に叛くことでありまして、亦神の聖旨でない」[内村 12:110]と説く。それゆえ自らの信仰の自由発達を計るために外来の既成教会ではなく「今日の日本の信者が基督教の真理を心に受けて、深く神の救済の恩恵を味ふて、其結果、外部より何の制せらるゝ所なくして自然に出来た教会」[内村 12:109-110]が必要だとするのである。

1907年3月の「無教会主義の前進」においては、「無教会は進んで有教会となるべきである、然し在来の教会に還るべきではない、教会ならざる教会となるべきである、即ち教会を要せざる者の靈的団体となるべきである」[内村 14:489]という強い意志が表明される。しかし内村はその無教会が既存の教会のように固定したものになりやすいことも充分認めており、そのようにならないために無教会のあり方は「生物の軀と均しく永久に壊ちて永久に築くべき者」[内村 14:489]であること、すなわち「無教会主義は其一面に於ては結晶せる教会の破壊である、他の一面に於ては生ける教会の建設である」[内村 14:489]ということを強調する。しかし無教会は在来の教会の自由と平和を妨げてはならず、パウロのように異邦人の中に行くこと、つまり日本においてまだ福音を信じていない者を相手とするべきであることが説かれる。そしてすべてのキリストを愛する者を尊敬するが、監督制度や憲法政治の束縛から離れた自由な活動を望むがゆえに、自分が在来の教会を妨げないように在来の教会からも妨げられたいとする。また無教会主義は外形の儀式は軽んじるが、福音の精要には固くすすがるべきであるとして、自由を重んずるがユニテリアン主義は取らないこと、常識を貴ぶが肉体復活の信仰は棄てないこと、できるだけ新約聖書をそのまま実行することを欲するものであることが述べられる。さらに無教会主義の同志は日本だけではなく、外国にも少なくないとしてキルケゴールを自分の先導者としている。無教会で目指されていることを内村は次のようにまとめている。「松の梢に奏づる風を我が音楽となし、蒨れる森を我が祈禱の座と定め、罪人を我が友となし、愛に縛らるゝの外、何者にも縛られずし

て、広き世界に自由の福音を宣伝へんかな」[内村 14:491]。

1910年4月の「無教会主義の利害」においては、自分は無教会主義に利があるという者のみに語りかけるのであって、害があると思う者は耳を傾ける必要はないということが述べられる。そして「人は悉く一様ならず、彼は自己を模範として他を裁く能はず」[内村 17:191]という見解に基づき、「無教会信者をして無教会信者たらしめよ、彼等は又教会信者の教会信者たるを妨げざるべし、教会は信仰上の細事なり、此事に関して人は各自其選ぶ所に従て可なり」[内村 17:191]という立場が示される。

同年5月の「エクレージャ 教会と訳されし原語」では、教会の根拠とされるマタイ福音書16章18節の「汝はペテロなり、我れ我が教会（エクレージャ）を此磐の上に建つべし」[内村 17:206]を引用し、それがイエスを神の子としたペテロの表白に対するイエスの言葉であることから、この一節において強調して読むべき言葉は、「教会」ではなく「我れ我が」であるとする。そして教会とは規則や法律によるのではなく、「イエスをキリストと認むる自由意志の発動的認識より出ずる愛の信仰を基礎としてキリスト独特の霊的会衆を作る」[内村 17:207]ことだとする。さらに教会と訳されたエクレージャというギリシア語は、「外に呼び出されし者の集合体」[内村 17:204]という意味であり、教会の桶を作ったパウロにとってもそれは「召し出されし者の形成する団体」[内村 17:208]のことであったとする。つまりパウロ自身が「召されて使徒となりし者」[内村 17:208]であり、彼にとってキリスト者はすべて「召されし者」[内村 17:208]であって、その彼等が相集って成ったものがエクレージャ、すなわち教会であったとする。したがって「教会は己を潔うして主に事へし者の依て以て作りし団体ではなくして、主の選択を受けて其救う所となりし者が同一の恩恵の主に引かれて互に相連結して成つた団体」[内村 17:208-209]であるがゆえに「教会は何処までも「神の教会」である、人の制定し、支配し、又は統御し得べき性質の者ではない」[内村 17:209]とする。そして「悪しき此世より召し出されし者の集合体なる教会は言ふまでもなく霊的にして世界的にして人類的である、其中に人種的又は国家的の区別のありやう筈はない」[内村 17:209]として、教会が人為的で狭いものではなく、神による極めて広いものであることを示す。

同じく5月の「無教会主義の照明者 教会其物」では、在来の教会における教師の嫉妬や反目や排擠、信者の奪い合い、教会員の不義や不正や不実や不信といったことにこそ、無教会主義の理由があるとして、「教会其物が無教会主義の最も力ある証明者なり」[内村 17:213]と述べている。またやはり5月の「無教会信者の勃興」では、日本に無教会主義者が起こるのは自分がそれを唱えるからではなく、「日本国に無教会信者が勃々として起りつゝあるが故に余輩の唱ふる無教会主義が聴かるゝなり、神は無教会信者を起し給ひつゝあり、而して又余輩をして無教会主義を唱へしめ給ふ」[内村 17:213]と述べている。そして、もし自分が無教会主義を唱えなくても路傍の石が起きて叫ぶだろうとして、今や教会が総がかりとなっても無教会主義を抑圧することはできないとしている。

1912年4月の「無教会を棄てず」は、内村が愛娘の死という悲痛から無教会主義を棄て

るのではないかという声があることに対して書かれたものであるが、そこでは「無教会主義とは言ふまでもなく聖徒の交際を絶つことではありません、宗教の名を以て立つ所の此世の制度の不要有害を唱ふる主義であります、而して謂ゆる基督教会なる者の中より此世の精神が全く絶たるまでは此主義を唱ふるの必要があるのであります」[内村 19:90]ということが高らかに述べられる。そして「或る明白なる意味に於て昔時の預言者等は無教会主義者であつたのであります、イエスは当時の無教会主義者であり給ひし故にパリサイの人、サドカイの人など云ふ時の教会の信者等に十字架に釘けられ給ふたのであります」[内村 19:90]とするのに加え、宗教改革を行った当時のルターや英国聖公会からメソジスト教会を起こしたウェスレーやキルケゴールをあげて、そうした人々の此世の精神との闘いに倣う姿勢を示す。つまり内村は無教会主義について「無教会主義は不肖私が始めて此国に於て唱えた主義ではありません、是はイザヤ、エレミヤ等を以て始まり、今に猶ほ多くの正直なる基督信者等に依て懐かれ且つ又唱へらるゝ主義であります」[内村 19:90-91]とするのである。そしてこのような姿勢から教会が常にこの世と主義方針を共にして戦争に賛同したり、政治家や実業家や学者の名によって事業をなそうとすることに反対し、「私に取りては良心の声は教会の命よりも重くあります」[内村 19:92]とする。しかし「私は今の基督教会の中に一人の善人、一人の真正の信者が居らないと云ふものではありません」[内村 19:91]とあるように、無教会は悪を生み出す制度としての教会に反対するのであって、教会に籍を置く人々に人身攻撃を加えるものではないことも明らかにしている。

1913年3月の「真正の無教会信者」では、無教会信者のあり方について「教会に在りし時よりも於謙遜にして、於多く兄弟を愛して、然り、於多く教会を援けて我等は真正の無教会信者たるを得るなり」[内村 19:421]としている。同年4月の「教会対無教会」では、「神は人類の神であれば普く人類に臨み給ふに相違ない、聖職と称へらるゝ或る階級の人にあざれば我等に臨まざるやうな神を我等は信ぜんと欲するも能はないのである」[内村 19:439]として神の本質をとらえる視点から神を教会制度の中にだけ閉じ込めることへの疑問が提示される。そして「目的は人を救ふにある、若し教会なくして人が救はれ得るならば無教会も亦必要である、教会は人のためであつて、人は教会のためでない、余輩は教会の不必要を唱へない、同時に亦教会の必要を認むる」[内村 19:439]として寛容な態度を示している。

1914年4月の「無教会主義の利益」では、「宣教師は信仰の大なる誘惑者である」[内村 20:331]ということが述べられ、「神と親しく成らんがためには宣教師と疎くなるの必要がある、我等は宣教師より遠ざからんために丈けでも無教会主義を採るの必要があると思ふ」[内村 20:331]とされている。

1918年8月の「無教会主義の利益」は、内村の再臨運動が盛り上がりを見せる中で書かれたものであるが、そこでは無教会主義について「無教会主義は単に真理を主張する、而して人の真理を受けんことを要求するの他に何の要求をも為さない、人は教会に入るも可なり入らざるも可なり、故に又教会を去るも可なり去らざるも可なり、而して余輩自身の欲す

る所は彼が彼の今所属する教会を離れざらんことである」[内村 24:284]としている。さらに「基督再臨の信仰に就ても亦然りである、之を信ずるに至りしが故に、各自その所属の教会を去るの必要は更に無い」[内村 24:284]としている。そして自らについて「余輩は福音宣伝者である。教会荒しでは無い積りである」[内村 24:284]と宣言する。

このように1907年以後無教会は、教会に所属することもしないことも可としており、それは信仰そのものには問題とならないという立場を明確にしてきた。無教会は寛容を旨としており、その信仰が問題とするのは、戦争を支持したり、権力と結びついて事業の拡張をはかろうとするような世の中に妥協する姿勢や、儀式や制度だけを重んずることで固定化してしまう教会の姿であった。この姿勢は晩年も続き、1927年10月の「無教会主義に就いて」では、「無教会主義とは教会は有つてはならないと云ふ事でない、有るも可なり無きも可なりと云ふ事である」[内村 30:437]とするが、「神の生命たる基督教が制度であり、オルガニゼーション（組織体）であるべき筈がない」[内村 30:437]とする。したがって「生命は形態を取りて現はるゝ者であるから、神の霊が時に教会の形態を取りて現はるゝは少しも不思議ではない。我等は斯かる形態を貴び、時に己が身を之に委ぬるも決して悪い事ではない」[内村 30:437]としながら、「神と形とが同視せらるゝ時に弊害は百出する。そして形が神を圧する時に神は生きんが為に形に反き、之と離れ、之を棄ざるを得ない」[内村 30:437]として、「無教会主義は斯かる場合に起る主義である。貴むべき、無くてならぬ主義である」とする。そして旧約聖書の預言者エリヤやアモス、宗教改革を起こした当時のルター、ミルトンやカーライルやトルストイといった作家を無教会主義者とし、さらには組合教会やバプテスト教会など自由と生命とを新たに世に注ぎ込んだ教会もまた熱烈な無教会主義を以て始まったものとする。つまりここでは、「生ける信仰が硬化する時に教会に化するのである。教会は信仰の化石である」[内村 30:438]として固定化した教会の弊害を強く訴えている。このように無教会が信仰活動の固定化を嫌うものとしていたことは、1929年10月に札幌独立教会に提出した顧問辞表届において「小生は無教会主義に則り、今より五年後に小生の事業を全部畳む計画であります」[内村 32:351]とあることにも表れている。

そして内村の没後に最終巻として発行された1930年4月の『聖書之研究』の「教会諸問題」では、「反加特利諸教会は不徹底極まる者である。之に教会の名を附するのは不当である反加特利主義を其当然の結論まで持つて行けば無教会主義となる」[内村 32:330]とする。そして各人が神と共に独り立つ独立人となることが人類の共同一致に繋がるとして「一人一教会主義を採る」[内村 32:331]ことが提唱されている。また1930年に記されたとみられる手稿においては、「私の無教会主義は主義の為の主義ではなかつた。信仰唱道の為の主義であつた」[内村 32:347]とし、それは「先づ第一に十字架主義の信仰、然る後に其結論としての無教会主義。十字架が第一主義であつて、無教会主義は第二又は第三主義であつた」[内村 32:347]とする。そして「私は残る僅少の生涯に於て一層高らかに十字架の福音を唱えるであらう、そして此福音が教会を壊すべきは壊ち、立直すべきは立直すであらう。私は教会問題には無頓着なる程度の無教会主義者である。教会と云ふ教会、主義と云ふ主義は悉

く之を排斥する無教会主義たらんと欲する」[内村 32:348]という意志が示されている。

以上内村における無教会の展開を見てきたが、内村は無教会を「壊すようにみえて実は建てる者」としてその活動を行っており、その目的は既存の教会を破壊することではなくそこに新たな息吹を吹き込むことにあることがわかった。そのために内村は無教会が固定した団体となることを認めず、自由で強制がないものとして、各個人がイエスを通して神と直接交わることを最も重要なこととした。次項では、こうした内村の無教会は、イエスという存在に魅せられた内村の「模倣者」としてのあり方を反映するものであることを明らかにしたい。

②内村の信仰と無教会

内村の信仰の核心は何といてもイエスの十字架にあった。そのことは、第二の回心以来随所で語られているがその代表的なものとして、1919年4月の「十字架の信仰」を以下に示す。

余はクリスチャンである、キリストに依頼む者である。彼の十字架を仰ぐより他に何の芸も能も才も徳もない者である、「我れキリストと偕に十字架に釘けられたり、最早我れ生けるに非ず、キリスト我れに在りて生けるなり、今我れ肉体に在りて生けるは我を愛して我が為に己を捨し者、即ち神の子を信ずるに由りて生けるなり」、パウロの此言葉は一言一句尽く余の言である、余は幾回此言を繰返しても尽きないのである、余の生涯を顧て余は誇るべく頼むべき一の事業をも有たない、唯存るはキリストの十字架を仰ぐ余の信仰である、是れのみが余の義であり聖であり贖である、然り余の有する凡の凡である。此の信仰のみが余の取得である、之れなくして世に余ほど憐れなる者はないのである。[内村 24:519]

この文章が書かれる頃には、その著述活動や大規模な集会の開催などを通じて内村の名声は高まっていた。しかしこの引用箇所直前において、内村は自分を著述家、説教師、文学者、哲学者、科学者、教育家、慈善家でないし、義人でも善人でもましてや聖人でもなく、世の中で認められるような何者でもないとしている。内村は自らの回心の過程を記した『余は如何にして基督信徒となりし乎』の巻頭の辞では自らを「罪人の頭」[内村 1958:6]と述べており、この罪深い自分をも救うキリストの十字架を仰ぎみる姿勢を強く持っていた。また上記の引用にあるパウロの「キリスト我れに在りて生けるなり」という言葉の特愛の言葉としていた。こうしたことからこれまでも論じてきたように、内村における第二の回心は全人類の救いのためにもたらされたキリストの十字架の力に引き寄せられて生じたものであり、様々な社会的活動や発言もそのキリストが自分を内側から衝き動かすことによってなされていたものと考えることができる。内村は「基督教は元来十字架の宗教である」[内村 26:4]とか「十字架なくして基督教はない」[内村 26:4]として、「社会奉仕、倫理的福音、

国際的思想までが基督教と目せらるゝ」[内村 26:4]ことをよしとしなかった。内村は「福音的信仰の出発点は罪の赦の実験に於て在る」[内村 24:254]ととらえており、そうであるからこそ自らを「十字架を仰ぐより他に何の芸も能も才も徳もない者である」として、その喜びをただひたすら人々に伝えるクリスチャンにすぎないと認識したのである。

したがって内村は、この十字架による贖罪において頂点に至るイエスの生涯についても自らの利益を顧みずに罪深い人間のために身を捧げる無私無欲を強調している。雑誌による伝道活動の初期にあたる1999年9月の『東京独立雑誌』では、「基督の神なる理由は彼の完全なる生涯にあり、一つの策略を用ひざりし生涯、一度びも主張を曲げざりし生涯、世俗の要求に一步をも譲らざりし生涯、他人を救ひ得しも自身を助け得ざりし生涯、即ち絶対的無私無慾の生涯」[内村 7:257]としている。また1907年8月の「ナザレのイエス」には、イエスの偉い理由は、この世で偉大とされるような奇跡、例えば若くして最強国の総理大臣になることや幼少期に音楽の天分を發揮するような奇跡によるのではなく、ただ正義と愛によるという見解を示している。それによれば「イエスは世の豪らい人のやうに少しも豪くなかつたから、其れであるから、一番豪らいのである、イエスは世を救はんの方にて権力、金力、攻略、脳力、何れにも由らなかつたから、其れであるから豪らいのである、彼は空手で起つたばかりではない、得らるゝ此世の勢力をも悉く斥けて、唯正義と愛の一途を以て全世界を征服せんとしたから、其れであるから、一番豪いのである」[内村 15:160]となる。このようにイエスの生涯をとらえ、「キリスト我において生けるなり」という実感のもと生きた内村にとって、「基督教はキリストと唱えられしナザレのイエスである、而して基督教を信ずるとはイエスを友とすること」[内村 19:94]であり、「イエスさえ判明れば其れで基督教は悉く判明のである」[内村 19:94]ということであった。つまり内村が聖書を何よりも重視したのは「イエスを友とする前に勿論彼に就て知る必要がある、而してイエスに就て詳しく我等に告ぐる者は聖書である、茲に於てか聖書研究の必要が起こるのである」[内村 19:94]という考えからであった。また内村は、既存の教会が礼拝を重んじ「説教を要求して研究を好まない」[内村 32:5]とみなしたが、それに対して「聖書の研究が、最も善き説教である。神の言に由つて眠れる靈魂を覚す、之に優さるの礼拝の有りやう筈がない。聖書が真理である、生命である、それ自身が神の口より出たる言である」[内村 32:5]とした。そしてその内村の聖書研究によって伝えられたイエス像こそ無教会の特徴を表すものとなる。そのことを前項で示した無教会の特徴に従つてみていきたい。その際に表れるイエス像は時期によって変化するものではなく、内村の伝道活動全般にわたって度々表れる一貫したものである。

まず重要なのは、内村が無教会提唱の際に掲げた「壊すやうに見えて実は建る者、怖いやうに見せて実は愛らしい者、熊の皮を被つて居て子羊の心を有ち、社会に大革命をおこすやうに見えて実は小女と老人の友になりたいと欲います」である。内村はイエスの生涯を「絶対的無私無慾の生涯」であるがゆえに「世俗の要求に一步も譲らざりし生涯」ととらえていた。したがって「熊の皮を被つて居て子羊の心を有ち」という表現は、一方で神の義に反す

ることに立ち向かう勇敢さを持ち、他方で神の愛をもって他人のために自らを犠牲にすることを厭わなかったイエスの柔和な姿をよく表わしているといえる。ベルクソンにおける神秘主義では、ある人に似たいという欲求が心のうちにとるべき姿を産出するとされるが、内村は当時の教会のあり方を見た時にイエスならばどうするかと思い巡らし、それを無教会の姿として描き出したと思われる。

1909年11月の「イエスに来よ」ではイエスを「謙遜にして柔和にして勇敢にして誠実なりしナザレのイエス」[内村 17:235]としているが、柔和でもあり勇敢でもあるということは内村におけるイエス像では特に重視された。内村は、イエスの柔和な面を表すのにエルサレム入場の場面をよく用いた。例えば1925年の「十字架の道」では、イエスについて「世人の所謂公的承認は彼が最も嫌ひ給ふ所であつた」[内村 29:102]とし、その入場は「一剣を腰に佩ぶるなく、一兵の彼の身を守るなく、平和の君は故意に馬に乗らずして驟馬に乗り給ふた」[内村 29:103]として「其処に神の子の姿が現はれた」[内村 29:103]と賞讃している。そして「凡ての基督信者は彼に倣ふべきである。勝つて甲の緒を締めるでは足りない。勝たんが為に負けるのである。威権を繕ひて敵を嚇さないのである。反つて謙遜りて弱きを示して恐れぬのである」[内村 29:103]とする。他方その勇敢な面を表すためには、神殿を商売の場に用いたことに対してイエスが激しく憤る殿潔めの話をよく用いた。前述した1925年の「十字架の道」では、「イエスは決して「優しいイエス様」でなかつた」[内村 29:104]とし、イエスが神の子として父の家を奪還しようとしたことを「羔の怒」[内村 29:104]とする。そして「彼の眼は明白なる不義を容すには余りに聖くあつた。凡て誠実なる人は怒る」[内村 29:104]とか「真の愛は怒る」[内村 29:104]としている。そしてイエスはこのことによって「神の子たるの権利を主張し給うた」[内村 29:105]とする。これについて内村は神の子としてのイエスの権利を主張し得る者は他にないがゆえに、我等はイエスの怒りをそのまま繰り返してはならず、教会改革という殿潔めはイエスの再臨を待つて行われるものとしている。そして我等はその再臨の時まで待てばよいとするが、「イエスに倣ひ生命を賭して福音の真理の証明を為す事を怠つてはならない」[内村 29:107]とする。ここに、無教会は教会制度を破壊するものではなく、神による教会改革が行われる時に備えるものだということが示されている。内村は当初から「壊すやうに見えて実は建る者」という表現によってそれが破壊ではないことを示しており、その活動の展開においても神が無教会信者を起こすとしていたが、そのことは再臨思想を経てよりはっきりしていく。またイエスについても内村は、一方で、「イエスは預言者に学び、能く其精神を汲み、終に預言者中の最大預言者となつたのである」[内村 17:363]としてその革命者としての面をあげるが、他方で、マタイ福音書第1章にあるイエスの系図の解釈によって「大なる福音」[内村 20:232]を示すことを好んだ⁶⁴。後者によれば、系図には姦淫を犯した女性や異邦人の女性も関わり、無名の聖徒も中継ぎ者として現れているが、そこにこそ「神は特に凡人を愛し給ふ」[内村 20:234]ということが反映されており、「神の愛に関し、人類の救済に関する宏量量るべからざる貴き真理を探ることが出来る」[内村 20:236]としている。このようにイエスの二つ

の面をとらえる姿勢は、「神は義に在りて愛し給ふ、愛の故に怒りまた鞠き給ふ、神の義を離れて其義は無きが如く、神の義を離れて其愛は無い」[内村 24:555]として、神においては義と愛とは一体であると考えることと結びついている。そしてこのことが無教会には反映しているのである。したがって無教会という一見したところ過激で「社会に大革命をおこす」ように見える活動は、実は「小女と老人」という言葉に象徴される弱い立場に置かれた人々の友となることであり、そこにあらゆる者に対して開かれた社会を望む気持ちが込められていたといえる。

こうした開かれた社会への志向をより具体的に表すのが、まず第一に無教会が固定した団体となることを認めていないことである。このことについては「神の生命たる基督教が制度であり、オルガニゼーション（組織体）であるべき筈がない」ということが述べられていることを前項でみた。これに関連した記述に1914年5月の「真のイエス」がある。そこには「世が称揚するイエスはイエスではないのである、是れ世の想像にイエスの名を附けた者であつてイエス御自身とは全く違つた者である」とし、その別人を「大なる宗教家である、信徒の大軍を率ひて世界征服の途上に在る者である」[内村 20:366]と描写している。さらにイギリスやロシアやスペインといったキリスト教国の国王達や法王、大僧正、大監督等は多分イエスを知らないであろうとして「彼等が頌讚するイエスは真実のイエスではない、此世の憧憬する理想的人物にイエスの名を附けたに過ぎない者である」[内村 20:367]とする。そしてそれに対して自らが思い描く真実のイエスについて、「イエスは今猶ほ大伽藍や大会堂を避けて賤の伏屋に居り給ふのである。嗚呼静かなるイエス、政治運動と大挙伝道とを嫌ひ給ふイエス、隠れたる虚しき心霊を愛し給ふイエス、彼は多数に称揚せられんよりは少数に接かれんことを好み給ふ、余は其少数の一人たらんことを欲する者である」[内村 20:367]とする。また、1916年の「イエスと教派」では、イエスが当時の教派のすべての要素を持ちながら偏った態度を嫌い教派には属さなかったことをあげる。そしてイエスが旧約を重んじながらパリサイ派の旧約の精神を破ったこと、世界的でありながらサドカイ派のような現世での勢力にこだわる姿勢を嫌悪したこと、自由と真理を尊びながらヘレネ派の哲学的精神だけにとどまらず愛の行いを為したこと、貧しさを尊びながらそれに固執するエセネ派に対して富者とも交わることで貧富よりも神に対する靈魂の態度が重要であると示したことを例にあげる。ここから「我等基督者はイエスの弟子である、イエスが各派に同情を寄せて而も其何れにも属し給はざりしが如く我等も亦然りである」[内村 22:463]ということが導き出され、「我等は常にキリストの肢たらねばならぬ、キリストの生命を失ふ時に忽ち我等の間に派を生ずるのである」[内村 22:464]として固定した団体となることが否定される。

第二に無教会は自由で強制がないということである。これについては前項で「愛に縛らるるの外、何者にも縛られずして、広き世界に自由の福音を宣伝へんかな」[内村 14:491]とか、「人の真理を受けんことを要求するの外に何の要求も為さない」[内村 24:284]とされていることを見た。ここでこのような無教会のあり方に影響を与えている内村のイエス観

を示すものとしては、1906年8月の「イエスの矛盾」がある。そこには「イエスに一定の主義なる者はありませんでした」[内村 14:224]とあり、「小児に主義や方針や規則のないやうにイエスにも爾んな定木はありませんでした、イエスは泣く時には泣き、怒る時には怒り、愛する時には愛し、憎む時には憎み給ひました、イエスには世の外見を憚る遠慮なる者はありませんでした、彼は父の懐より出て小児の自由を以てその一生を終えられました」[内村 14:224-225]とある。また1920年7月の「イエスの誠」では、この世の宗教家が「汝等此事を為すべし又彼事為すべからず、此儀式に列なるべし彼の儀礼に与るべし」[内村 25:500]と言うのに対してイエスは、「汝等互に相愛すべし是れ我が誠めなり」[内村 25:500-501]として「律法の誠を変えて愛の勧告と成し給ふた」[内村 25:501]ことを強調している。さらに1922年1月の「イエスを迎えまつれよ」では、「イエスは我等を愛し給ひます、人として我等を敬ひ、我等の自由を重んじ給ひます、故に強盗の如くに我等を襲ひ給はず、紳士の如くに我等を見舞ひ給ひます、故に彼は我が心の戸の外に立ち静にコソコソと叩き給ひます、彼は我が承諾を得て我裏に入らんと欲し給ひます、強制は何よりも彼が忌み嫌ふ所であります、彼は善を為さんがためとて決して暴力を用ひ給ひません、彼は自由に迎へられて自由に恵まんと欲し給ひます、故に万有の主なりと雖も、服従を迫り給はず、歓迎を待ち給ひます」[内村 27:3]として、どこまでも人々の自由を重んじるイエス像が描き出されている。さらにイエスに直接従うことについては、まず1909年4月の「イエスは何故に人に憎まれし乎」ではイエス自身を「家のためにも尽さず、村のためにも尽さず、地方のためにも尽さず、国のために尽さず、又孰れの教会のためにも尽さず、唯神と人類のために尽す」[内村 16:298]として讃えるとともに、「世に党派の存在する間は争闘は止まない。我が村と云ひ、我が地方と云ひ、我が国と云ひ、我が教会と云ふ者の存在する間は世に競争、論争は絶えない」[内村 16:299]ということが述べられる。こうした見方はベルクソンと共通している。そして1908年の9月の「キリストの所在」では、「キリストは教会の救主にあらずして、世界の救主なり、彼は今や狭き教会を去て広き世界に遍在し給ふ、キリスト教会は世界にして其会員は人類なり」[内村 16:40]として固定した団体にとどまらないイエスを強調している。また1910年1月の「イエスと基督教」では内村の無教会の核心となる思想が次のように表現される。

イエスは基督教よりも広く又深く又高くある、彼は歴史的には基督教に由りて世に伝へられしと雖も、然かも基督教の起源であつて、之と同体の者ではない、イエスは猶太的メシア即ちキリストでありしのみならず又人の子である、故に基督教以外に超越して、直に人類の模範、其首長として仰がるべき者である、基督教は勿論イエスを識る上に於て大なる参考となる、誠に彼を人類に伝えし功績は其担ふ所である、乍然、運搬機は乗者より大なる能はずである、基督教はイエスより大なる者でない、而して我等直にイエスに到りて基督教以外また其れ以上に超越するのである。[内村 17:238]

ここで内村は、キリスト教という教義に収まらないイエスについて端的に述べている。こうした意識は生涯続き、晩年の1929年4月の「イエスと宇宙」においては、新約聖書のコロサイ書1章16-17節の「万物は彼に由りて彼の為に造られたり。万物は彼に在りて保つことを得るなり」[内村 32:75]を引用し、それについて「キリスト中心の宇宙なりと云ふ、ナザレのイエスは宇宙の中心勢力の顕現なりと云ふ。愛は宇宙を動かし之を支ゆるの能力である、そしてイエスの愛は人が考え得る最高最深至聖の愛である」[内村 32:75]という解釈を導き出す。そして万物が保たれる源はそのイエスの愛であり、それは教会の教義ではなく、「厳正なる哲学的真理」[内村 32:75]であることが主張される。そして「まことに無限大其物が我が小さき心に集中して其処に其影を映するのである」[内村 32:75]ということ、つまりイエスの限りない愛そのものが小さな自分をも動かすということを述べる。このように内村のイエス像は教会という枠には収まらないものであった。そしてそれは「人類は各自、己の立場より人の子を解するの特権を与へられたのであると思ふ、各自、己の基督教を作るの特権を有すと言へば語弊があるが、然し之に類したる特権を与へられたのであると思ふ」[内村 17:238-239]として各個人がそれぞれイエスとの関わりを持ちうるとするのであった。したがって内村は、「キリスト信者とはキリスト御自身を信ずる者」[内村 22:417]としており、それは教会にはよらずに「今ま現に生き給ふキリストを信ずる」[内村 22:417]とか「絶えず彼に頼る」[内村 22:419]といった各個人とキリストとの交わりの実感によるものだとする。つまり内村にとっては、「キリストは我が教会なり」[内村 15:383]ということになるのである。無教会とはまさにキリストに魅せられた内村の「模倣者」としての到達点なのである。

おわりに

本章では内村の無教会における「無」の概念が、静的であって、ベルクソンのいう「除去」あるいは「代置」ととらえられる錯覚としての「無」ではなく、もう一つの動的な「無」の概念、すなわち「存在しない」と言いきる、つまり度外視する、という意味の「無」の概念であることを明らかにした。その上で、ベルクソンの神秘主義による「開いた社会」とは、「人類が個体としての動性」を獲得することであり、それがキリスト教神秘主義に顕著に見られることを確認した。そして以上に基づいて、さらに、そのような神秘主義の姿が、内村の無教会にも認められるかどうかを検討した。その結果、内村の無教会は固定した団体となることや強制を嫌い、各個人が自由に直接神と交わることを何よりも重視しており、それは、内村が捉えたイエスその人、また広くキリスト教の改革者（イエスの「模倣者」としての神秘主義者）たちがそうであったあり方と重なることが明らかになった。内村自身、すぐれてイエスの「模倣者」であり、その姿勢は、ベルクソンが挙げる神秘主義たちと共通していることが確認されたのである。確かに、ベルクソンが具体的に触れるキリスト教神秘主義は、キリスト教国において、静的なものに化しているとは言え、宗教としてのキリスト教の力によって神秘家たちの動的な言葉を聴く用意のできた人々に対して、呼びかけを発して、「宗

教的信仰を強める」ことを役割としたものである。それに対して、内村の無教会の役割は、主にはまだキリスト教を知らない人々に真のキリストを伝えることであり異なる（内村の意志に反して、たしかに、無教会がすでに教会に連なっていた人をも引き付けたことも事実である）。しかし、すでにキリスト教化されているか、まだ大方はされていないかの違いはあるとは言え、そこでは神秘主義が、ともに、定まった形式に閉じ込められていた道徳を、純粋な精神性へと開こうとしているのである。

内村は1914年3月の「神秘家！」という作品において、自分が教会に拠点をおくキリスト者たちから神秘家と呼ばれることについて「彼等は余輩を好んで神秘家と称す、其故如何となれば余輩は彼等と偕に歩まず、又彼等の如くに働かず、見えざる霊に頼りて見ゆる制度、組織、所謂基督教運動、又は是等に類することに加はらないからである。神秘家とよ？然り余輩は寧ろ斯く呼ばれんことを好む」[内村 20:275]とした。そこでは、教会は「非神秘的にして実際的にして、政略的にして、現世的」[内村 20:275]だとされ、内村はそのような教会とは距離を置き、神秘家とされることをよしとしている。彼は札幌での入信以来、既存のキリスト教における党派性や社交場的な雰囲気疑問を感じており、それはアメリカにおける道徳の腐敗を目にしたことによってさらに強められたが、不敬事件を経て教会から追われることで独自の歩みを進め無教会を提唱するに至った。そこでは無教会について「「無教会」の無の字は、「ナイ」と訓むべきものでありまして、「無にする」とか「無視する」と云う意味ではありません」と述べている。これこそ無教会の本質を表すもので、内村の無教会はその展開の過程において教会の現世的な姿勢への批判を絶えず続けているが、それは教会をなくすとか、それを無視して既存の教会に代わるものを作り出そうとするものではなかった。つまり、ベルクソンの「無」の主張を用いて言えば、内村が「無教会」を主張した時に言わんとしたことは、前進する「開いた魂」は「教会を避けねばならない」、「教会を動かさねばならない」、「教会を移す」と言っただけならず、「教会という言葉は口にしない」、「教会など存在しないという」、「教会など見ない」のである。教会を無にするのではなく度外視するのである。それゆえ内村の無教会の活動は新たな教派を作ろうとするような活動ではなく、ただキリストの十字架を第一のものとして、雑誌の刊行や集会によって、「信仰の実験の表明としての教義」[内村 22:397]や「罪の世に対する信仰発表の機会としての儀式」[内村 22:397]を進んで実行しただけなのである。それはイエスという限りなく広い愛を示す存在の魅力に引き込まれることによって、教会の存在そのものが自然と目に入らなくなった状態であったといえよう。つまり当時の教会側や今日の我々の中にあっても、内村の活動を外から見る限りにおいてはその批判的活動ばかりに目がいきがちであるが、内村の内側から見ればそれはもっと単純なもので、彼は自らのイエスに忠実に従っただけだったのである。これをやはりベルクソンの言葉を使って言えば、無教会とは「鑢屑のなかへ突っ込まれた目に見えぬ手」[二源泉 I :75]のようなものだといえる。すなわち「外から見えるものだけに注目していれば、それは平衡を建て直そうとして鑢屑が相互に及ぼし合っている作用、反作用の尽きることのない系列」[二源泉 I :75]と見えてくるが、

「その手の動作は単純」[二源泉Ⅰ:75]だということになる。こうして無教会とは内村の主義主張の理論的展開の産物というよりも、イエスという存在に招かれた内村が、イエスに魅かれ、突き動かされて、その結果、巧まずに生み落としたものであり、その限りで、それは自ずから「開いた社会」を形成しているのである。無教会まで内村を貫いていたものは神秘主義であり、内村は徹底して神秘家であったということ、これが本論文全体の結論となる。

あとがき

本論文の目的は、内村鑑三が「武士道の上に接木されたる基督教」という言葉を掲げそれによって世界が救われるとしたことの意味をフランスの哲学者ベルクソンが『道徳と宗教の二つの源泉』において展開した「閉じた社会」から「開いた社会」への飛躍という考え方を援用して考察し明らかにすることであった。

その結果、内村の「武士道の上に接木されたる基督教」という言葉は、言葉にこそならないが、初期の活動から内村を支える指針となっていたものであることが実証された。つまりこの言葉に表れた武士道とは、〈閉じた道徳と開いた道徳の間〉にあたるもので、そこには「閉じた社会」にありながら、利他主義に基づく自尊独立や精神主義といった面で、歴史上多少なりともその「閉じた社会」を開き得ていた日本の可能性が示されている。またそこに接がれるべき基督教とは、儀式や制度によらないキリストの十字架そのものへの感動を第一とするものである。そしてそれをつなぎ合わせるものが回心ということになる。したがって内村の「武士道の上に接木されたる基督教」という言葉は、「閉じた社会」である日本を内側から開き、そのことによって世界を「開いた社会」に向けていこうとする試みであるといえる。

さらにキリストの十字架への感動をもとにその後の活動を展開した内村の社会的活動や無教会の活動も、ベルクソンのいう「神秘主義」の実践にあたり、内村はベルクソンのいう「神秘主義」における「脱（忘）我」、「闇夜」、神との完全な合一という段階を経験し、その後も「堅忍」や「持久」を繰り返しつつも一貫して、キリストの十字架に内側から突き動かされた歩みを続けていることが明らかになった。ベルクソンが掲げた「全き存在は個体における動性にほかならない」という神秘主義による人類のあり方は、内村の社会的活動や無教会という伝道活動に表れた独立の精神と共通している。それは各々が持つ自己保存への欲求により「閉じた社会」を脱することが難しい我々に対する強い呼びかけとして深い意義を持っている。

注

- 1 [内村 22 : 162] の内村 22 は、全集の巻数を示す。新渡戸、矢内原も全集については同様とする。なお引用文の表記については、傍線や傍点などの強調や字体はすべて原本の表記に従った。ただしふりがなは省略し、誤記と思われる文字も原本の表記に従った。また本論中において論者自身の用語で強調して用いたものに〈〉を付した。
- 2 ベルクソンの『道徳と宗教の二つの源泉』の引用については、2003年中央公論新社刊の森口美都男訳の『道徳と宗教の二つの源泉 I・II』による。以後〔二源泉 I〕、〔二源泉 II〕と表記する。また『思想と動くもの』の引用については、1998年岩波書店刊の河野与一訳によるが、表記は〔動くもの〕とする。
- 3 武士道と基督教との接木については、内村より先に新渡戸稲造の『武士道』（1901）

において「アメリカ的もしくはイギリス的形式のキリスト教—キリストの恩寵というよりはむしろより多くのアングロ・サクソンの恣意を含むキリスト教—は、武士道の幹に接木するには貧弱なる芽である」[新渡戸 1974:157] という表現が見られる。しかし内村が、この表現に影響を受けたかどうかということについては確認できない。

- 4 代表的なものに太田雄三による「内村の武士道に対する発言は武士道を生み出した時代やその背後にあった実生活、現実の武士の抱いていた思想心情に対する注意を欠いた空虚なものにすぎなかった」[太田 1977:21] という指摘がある。また菅野覚明は、歴史学者津田左右吉が 1901 年に新渡戸の『武士道』を批判したことをふまえて、戦闘者として乱世を生き抜いた「武士の気象と行動」を貫く「中心的思想」を本来の「武士道」とする。そして戦闘者としての武士が為政者として天下を治めるようになった江戸時代において、武士の規範・理念を儒教道徳によって説明する「士道」が生まれたとするが、「士道」と「武士道」は共に、「みずからがより優れた武士になることを目指す営み」においては一つであるとする。それに対して明治になって説かれるようになった武士道については、武士の武士らしさを追求した本来の武士道とは異なり、国家や国民思想を問うところの近代思想の一つであるとして「明治武士道」とする。そしてその「明治武士道」にはおおまかに、井上哲次郎のような国粹主義者によるものと、新渡戸稲造や内村鑑三、植村正久らキリスト教徒によるものがあるとする。さらに武士道という言葉についても、戦闘者の流儀や気風といった意味を表すもので、それが使われ始めたのは江戸時代の初めであるが、それは中世以前の「弓矢（弓箭）の道」、「弓馬の道」、さらに古くは「弓矢取りの習い」、「坂東武者の道」、「兵の道」などと共通しているとする。
- 5 [鈴木：2012、政池 1977、若松 2018] など。鈴木は内村の生涯についての考察からそれが持つ現代的意義について述べている。政池は内村に直接師事した者として、内村の全体像を詳細に描いている。若松は内村と周囲の人々との関わりや他の思想家との共通性について論じている。
- 6 [岩野 2013、李 2003] など。岩野は、内村の聖書解釈から内村の信仰の個人性と社会性について論じている。李はやはり内村の聖書解釈の分析から内村における贖罪と終末論について論じている。
- 7 家永三郎は、内村の前期の社会批判を高く評価するが、晩年の思想は後退しているとする。[家永 1998]
- 8 この問題は先行研究で多く論じられてきた。亀井俊介は「歴史的にも現在的にも相克をはらんでいた二つの J を、内村は一つにしようと努めながら、しかし自己のうちでやはり衝突させていたというよりも、むしろその衝突の激しさこそが彼の存在の証明であった。そしてその衝突を通して彼は日本的キリスト教とでもいうべき信仰をうち立てていた」[亀井 1988:41] と解釈する。関根清三は、内村が非戦論を唱えながら、日本の勝利の報に「帝国万歳」を三唱した自己の矛盾を告白したことについて「その矛盾に引き裂かれ破れ、宗教的には生まれつきの罪としか名付けようのない所に堕ちて、しかし

そこでこそ贖罪のイエスの愛に出会えたという「人生の事実」に目覚めた「大なる「我」の心躍る歓びの笑いを聞く思いがするのである」 [関根 2019:75] としている。土肥昭夫は「彼のキリスト者として、日本に対する正しいかかわり合いは、彼の情熱的表現や預言的直観にみられても、まだ神学的な思考方法としては確立されていないのである。その限りにおいて、彼がイエスと日本を愛する心情は、素朴な自然の発露であり、正しい対決とか克服という問題に到達し得なかつたとみられよう」 [土肥 1962:276] と解釈する。

- 9 1912年5月の「地上の教会に関するイエスの比喩的預言 馬太伝第十三章の研究（四月廿八日東京数寄屋橋教会に於いて）」には、「仏国に於てはヘンリ・ベルクソンの如き碩学の出るありてキリストの福音は再び其根抵より攻究せられつゝあるに非ずや」 [内村 19:118] とある。1917年5月の「エマオの出来事 復活の証明」には、「近世哲学に注意すべき一特徴がある、従来真理探究の方法は全く物質的知識的であつた、目にて見耳にて聞き手を以て覗き而して後に頭脳に入りたるものを以て真理であると為した、従つて学問と信仰とは常に敵対し其和合は非常なる難事であつた、然るに近世に至りて学者の態度は一変した、ダーキーン、スペンサー、ハクスレー等の不信の学者は去りて 基督教の味方たるオイケン、ベルクソン等が之に代わつた、ベルクソンの説く処は何ぞ、彼は人間の頭脳が真理を解するの機能を有せざることを断言するのである、頭脳は以て死物を組立て或る特殊の作用を為すを得べきを以て真理を解する能はず、真理獲得の為に必要なるものは人の生来自然に具有する intuition（感能）である、かの婦人の心中に発達せる鋭敏なる直覚性が男子の知識よりも貴き力であると、之れベルクソンの主旨である」 [内村 23:247-248] とある。そして1918年3月の「馬太伝に現れたる基督の再来」では、「現代の大哲学者ベルクソンの教うところによれば、生命は無限に変化し進化するというではないか、生命の発展いづくに至るかこれを予想するにあたわず、人は人以上の者となり宇宙は漸次靈化すべしとは彼の主張ではないか、されば進化の終極において以賽亜書の預言の文字通りに実現すべきこともまた学者の立場より見てこれを斥くる事ができないのである」 [内村 24:91] とある。また同じく 1918年6月の「霖雨の六月」には「旅行鞆の中に選ばれし書物は黙示録註解とベルクソン哲学論である」 [内村 24:263] とあり、熱心にベルクソンの著作を読んでいたことがわかる。
- 10 1918年9月27日の日記にはその日の『朝日新聞』米国通信の「華府のベルグソン」にベルクソンの談話として「大戦が基督教に及ぼす効果如何に就ては一部に伝えらるゝが如き「基督再現説」を絶対否定し「人類の多数が一様に理想的に向かい寡婦ものでなければならぬ」といふ民主主義であつて偉人出現の思想の如きは教授は故らにも厭はしいものゝ如くであつた」とあることについて、「之に由て見ればベルグソンは基督再臨には大反対であることが解る、然し敢て怪しむに足りない、余はベルグソンの哲学を愛し少しく之を読んで見たが未だ曾て一回も哲学者がキリストに対して尊敬の

言を發せし文に接したことはない、思ふに彼は近代人であつて福音の深い事には少しも接して居らないのであろう、如何にベルグソンと雖も福音の心髓を「直観」せずして福音は解らない、随て基督の再臨は解らない、之を単に偉人の出現と見るは極めて淺薄なる見方である、心靈的實驗に於てはベルグソンは逆もカントに及ばない、ベルグソンの反対少も恐るゝに足らずである、彼の哲学とても亦暫時のものである 草は枯れ其の花は落つ、然れど主の言は限りなく存つ也、ベルグソンの哲学は長くして百年にして廢れるであらう、然れども聖書と其伝ふる基督再臨の信仰は永遠に続くのである、ベルグソン百人を合はしてもパウロ一人丈の權威とはならない、余は哲學者の此言を読み彼と彼の哲学に対する余の尊敬が一時に衰へしやうに感ずる」[内村 33:14-15]と記している。また 1918 年 11 月の「聖書全部神言論」では、「近日の東京朝日新聞は米國華府に於けるベルクソンの談話を傳へて曰ふ「キリスト再臨の如きは之を信ずる能はず」、と、ベルクソンは實に鋭敏なる分析力を有する現代の大哲學者である、然しながら惜むらくは彼の著作中ナザレのイエスに対する尊敬を認むることが出来ない、今より三四十年前にありてはスペンサーの哲学に謀反するは学界に謀反するが如くに思はれた、然るに現今何人が彼の哲学を読む乎、ミル、ベンサム等亦今は棄てゝ顧みられず、而して彼等を塵埃の中に埋めたる後彼等に嘲られし聖書は獨り不変の力を以て世界の人類に永世の望を賦与しつつある、然らばベルクソン何ぞ恐れん、オイケン何ぞ恐れん、ニーチェ何ぞ恐れん、十年の後彼等は悉く壇上より一蹴せられて聖書のみが依然として存続するであらう」[内村 24:379-380]としている。

- 11 前田は、内村のベルクソン批判に対して、内村が没して二年後に出た『道德と宗教の二源泉』は、キリストに対する「尊敬の言」が、書物の隅々にまで發せられおり、内村の主張したキリスト再臨論は、この本のなかで、哲学する行為の側からの極限の照明を受けているとしている。またベルクソンがこの著書で示したキリスト論は、内村鑑三が生涯にわたる『聖書』心読のなかで拵んでいたキリストのヴィジョンと驚くほかない一致を示しているとして、内村のキリスト再臨論をベルクソンは少しも排しはしないだろうとしている。そしてこの著書に達するまでのベルクソンの著作にキリストに対する「尊敬の言」がないのは、ベルクソンが、哲学の行為を信仰行為から厳しく分離させており、哲学は物質科学の延長でもないが、宗教や道德の單なる理論篇でもないと、それ固有の探求の対象と方法とを厳密かつ正確に持つものでなければならぬという信念を持っていたことによるとする。[前田 2011 : 213-215]
- 12 儒教には同類の語として、学派を意味する儒家、その学問をいう儒学があるが、儒教は教化の面を重視する語であったとされる。
- 13 鈴木俊郎は、この理由から本書を内村自身のこの時期の伝記的記述と考えるのはあたらないとする。そして本書に頭文字等で現れる記述に一々實在の人物をあてはめそれによって本書の自伝的性格を確かめようとする努力は、かえって著者の手法に無用な介入をする結果に陥るおそれがあるということをも本書の解説で述べている[内村

1958:274-275]。本論文もこの見解にならい、実在の人や物と対応させることは最小限にとどめ、テキストに書かれていないことには踏み込まずに、内村の記述に従ってその心境のみを明らかにすることに努めた。

- 14 本作品における日本の価値の表明について、河上は「新輸入の鏡に照らした自己分析の報告」[河上 1969:546]としている。亀井は本作品をキリスト教信仰の告白文学だともみなしており、そのナショナリズムを「あくまでキリスト教によりながら、しかも西洋中心の価値観をねじ伏せ、それを乗り越える可能性を日本の精神のなかに見出し、強調している」[亀井 1977:85]とする。松沢は「キリスト教の福音に基礎をおいた、世界における日本の自己主張」[松沢 1971:36]としている。いずれも国粹的というよりはキリストと結ばれることによって発見された異教国日本の価値を強調するものである。
- 15 ソロモンは、イスラエルの王ダビデの子で3代目の王。この言葉は旧約聖書の箴言第1章7節にある。
- 16 中国の孝行息子は『今昔物語』に登場する孟宗である。
- 17 旧約聖書の創世記に登場するヨセフは、父ヤコブの寵愛を受けたため異母兄たちに嫉妬され隊商に売られてしまう。そしてエジプトで奴隷となり苦難を味わうが、やがて夢の解き明かしの能力を認められ宰相にとりたてられる。その時に故郷で大飢饉のため苦勞している兄に再会し、父親と兄たちを呼び寄せた。
- 18 内村は、『日本および日本人』における「国土と国民」の中で、日本人の欠点を“根本的な独創性”の欠如とした上で、それが“応用的・附加的、独創性ともいべきものによって十分に補われるとして、日本があらゆる国のすぐれた学芸を消化して自分自身の文明を作り始めたことを評価している[内村 1968:30-31]
- 19 内村の第一の回心後のキリスト教受容については、「この回心は「文明開化」的な合理性と近代性への回心であったといえる面が大きいのである」[亀井 1977:29]という見解がある。
- 20 本作品における 1880 年 12 月 26 日の日記には、ロマ書の 9 章について議論がなされたとある[内村 1958:57]。カルヴァンの予定説はロマ書に由来しており、ピューリタニズムの中核となる思想である。内村はこれ以前の信仰生活においてピューリタニズムの影響を受けたことを本書で述べるが[内村 1958:37-38]、その理解においては禁欲的な生活の方が重視されていたと思われる。
- 21 内村は死の一年半前、小樽における講演で独立教会設立時のことを「当時の私供青年の意気は実に盛なる者でありまして、積丹岬以北には再び外国産の基督教を入れざるべしとの事でありました」と述べている。本作品には当時このようなあからさまな外国批判があったとは書かれていない。本作品執筆時と晩年の外国に対する意識の違いを反映しているとも考えられる。
- 22 リバイバルとは信仰覚醒運動のことである。プロテスタント諸派において既成の宗教制度、教義、慣行などに安住している信徒の宗教的情熱を呼び起こし、新しい信徒を獲

- 得しようとする運動。日本では1883年1月横浜での初祈祷集会を契機に全国で起った。
- 23 英国の文豪サムエル・ジョンソンの教養小説「ラセラス」(『アビシニアの王子』と題して1759年に出版)の主人公。ラセラスは高い山に囲まれた楽園「幸福の谷」に閉じ込められていたアビシニアの王子であるが、いかなる人生が最も幸福であるかを知ろうとして、そこを逃れエジプトに行くが、失望して故国に帰ったという物語。
 - 24 ジョン・ハワード(1726-1790)はイギリスの監獄改良家。ローリング・ブレース(1826-1890)はアメリカの慈善家および著述家。
 - 25 内村のアメリカ行きの直接の原因は、離婚問題のため傷心から逃れるために周囲から勧められたからであった。それは1884年10月27日付の宮部金吾宛の書簡からわかる。
 - 26 ルターは、激しい雷雨にあったことで落雷の恐怖を感じ死を予感した。そして救われたいという切実な思いからエルフルトで最も厳格なアウグスチノ修道院に入った。
 - 27 デーヴィッド・ブレーナード(1718-1742)はアメリカの伝道者。ペンシルヴァニア州およびニューヨーク州でアメリカ・インディアンの間で伝道した。
 - 28 ルターがパウロの「ローマ人への手紙」をもとに説いた。内村は第二の回心について述べた直後に、ルターの信仰を真実だと述べている。[内村1958:164]
 - 29 本作品を西欧世界に対する日本固有の価値の表明とみなす河上は、この部分を「日本をそのまま聖化しようとする、否、日本がこんな立派な国だからそれができるといふ異教主義が、鑑三の思想の根柢である。そしてそこには、日本がそれなりの高度な文化を持っていたから、この高度の宗教を受け入れる力があるのだという誇らかな思想」[河上1969:540]と解釈する。一方松沢は本作品の意図については河上と同じ見解であるが、この部分には諸国民がそれぞれ神からかけがえのない個性を与えられているがゆえにその価値は対等であるとする視点がみられることを評価している[松沢1971:36-37]。
 - 30 内村の近代化についての考え方は一枚岩ではないと思われるが、この点については次章以降の考察で明らかにしていきたい。
 - 31 アメリカに光と闇が共存していることを内村が強く感じとっていることは、鈴木範久によって指摘されている[鈴木2012:79-80]。また武田清子は本作品において内村が日本とアメリカという二つの異文化を比較文化的視点で浮かび上がらせているとする。そして「アメリカは大きな悪を持っているけれども、それを克服する力を持っている。異教国である日本、しかしそこにはまた特有の良いものがある。これがキリスト教によって新しくされると、どんな良い国になるだろうか。そういった問題を投げ掛けられて、彼は帰って来た」[武田1995:9-10]と解釈している。
 - 32 鈴木俊郎は、この序文は出版に間に合わなかったか、あるいはベル氏の意向によって載せられなかったとみている。内村自身は1895年12月14日付のベル宛ての書簡において序文の掲載を強く望んでおり、第2版での実現を願っていた。
 - 33 [亀井1977:97、ハウズ2015:147、前田2011:100-101]など。
 - 34 この他の翻訳では、鈴木俊郎訳と鈴木範久訳を参照した。

- 35 内村は、義戦として旧約聖書のギデオンが神の命のもと攻め込んでくるミデアン人と戦ったこと、ギリシア人がペルシアの大軍を破りその支配を免れたこと、三十年戦争においてグスタヴス・アドルフがカトリックの圧制と戦ったことをあげている。[内村 3:104-105]
- 36 明治 15 年に朝鮮において日本の指導による改革に反対する壬午軍乱が起こった。その後清の朝鮮に対する指導権が一段と強化され、日本は朝鮮から一步後退した。
- 37 内村は日清戦争は日本が清の遅れた文明を開こうとする闘いであるとして、その目的が西洋各国に歴史上見られる自由との闘いと共通していることを西洋に訴え、それを思い起こすことを求めたが、日清戦争に対しては、西洋諸国の東洋に対する「推察的中立」を求め、日本を東洋に於ける進歩主義の戦士として単独で戦うことが世界に尽くすことだと考えた。[内村 3:110-111]
- 38 この序文については鈴木俊郎訳が内村の意図をより反映していると思われるので引用にはそちらを用いた。なお引用に際しては旧字を新字に改めた。
- 39 内村は 1902 (明治 35) 年頃までは、義戦を認める立場をとっていたが、1903 (明治 36) 年 6 月の「戦争廃止論」において戦争絶対廃止論をとるようになる。そして同年 9 月の「平和の福音 (絶対的非戦主義)」では、旧約聖書において戦争が是認されるのは、人間がそれを罪悪と覚るまで神がそれを是認したにすぎず、キリストが現れて平和の福音を述べたことによって戦争は絶対的に悪事と認められたというになる見解をとるようになる。
- 40 内村は 1907 年頃から「武士道」という言葉を使うようになっており、1908 年の本作品のドイツ語版後記には、本文にはない「武士道」という言葉が使われている。またこの時期には 1907 年 9 月の「日本人の救済」で「武士道」を虚栄心、貴族根性、人物崇拜と同列に並べ、キリスト受容の弊害と見ているものもある [内村 15:180]。1908 年 4 月の「武士と宣教師」では、「武士道」を「人に対し自己を持するの道」[内村 15:451] という本作品に通じる「武士道」の評価が見られ、その後も続いていく。
- 41 論者は、この前田の表現は内村における「祖国愛」から「人類愛」への飛躍を曖昧にしようとするが、この問題については次章で論ずる。
- 42 カール大帝 (742-814) は、西ローマ帝国の皇帝で広大な帝国の支配を確固たるものとし、キリスト教、教育、農業、芸術、工芸、商業を推進した。その治世はカロリング・ルネッサンスとして知られる。グラッドストーン (1854-1930) については、内村が 1898 (明治 31) 年 7 月に「グラッドストーン氏の死状と葬式」という作品を発表している。そこではグラッドストーンがイギリスのキリスト教的大政治家であったことが述べられている。
- 43 ベルクソンは、「閉じた魂」から「開いた魂」との間には、「開かれゆく魂」があることについて、「坐っている人の不動と、走っている同一人物の動との中間には、彼の起き上がり、つまり彼が身を起こすときにとる姿勢がある。静的なものとの動的なものとの

中間には、道徳においてもある移行状態が見られる」[二源泉 I :89] としている。内村において台木とされる武士道は、回心により「開いた魂」への飛躍をとげる前の移行状態と考えられるが、このことについては次章で考察する。

- 44 このことは、『余は如何にして基督信徒となりし乎』では、第二の回心から一年以上前の1885年1月の日記に記されている。またそれについての報告が同年1月7日付の宮部金吾宛の書簡においてなされていると思われる。そこには、1884年最後の日の夜に自室において「律法の要求をみたし得るものは、なんじの手のはたらきにあらず」というはっきりした声が聞こえてきたとあり、「信仰による義人は生きる」とか「十字架上のイエスを仰ぎ見よ、彼に頼れ、彼によってなんじ自身を深めよ、しかり、ただ彼によって」という記述が見られる。[内村:1964-112]
- 45 川端伸典は内村の武士道とキリスト教における接木の解釈を「二度目の回心へ至るまで内村を一種の「律法主義者」(旧約)と捉えることによって、「異教の律法」を接合面として、そこに「キリストによる第二の贖罪」(新約)を“接ぎ木”する、という解釈が可能になるとする。そして「日本の伝統道徳に「十字架上のイエス」を“接ぎ木”することで、はじめて「異教」一特に武士道が強調される一を内面化し、伝統宗教を『自律的異教』(他力)とすることができる」[川端2001:107]とあるように、接木と回心を結びつけた解釈をしている。しかしそこでは自力から他力への転換を重視するが、それが自己中心性という罪からの脱却により人類愛という視点をもたらすということについては言及していない。
- 46 内村はこの点についてはカントを批判しているが、1911年6月には「カントに取りては哲学は死生の問題であつた。彼は之を以て自己を救ひ、父祖の宗教を救ひ、父祖の国を救はんとした、カントは誠に哲学界に於けるマルチン・ルーテルである。神と永世、是れ果して在る者であるか乎、人間の智識は果して三者の实在を認識するに足る乎と、カントは志士が国に殉ずる心を以て此問題に当たつたのである。カントは哲学研究に従事する前に既に熱誠の人であつた、而して此人は終に何者か確實なる者を提供せざれば止まなかつたのである。彼は哲学者である前に既に英雄であつた、彼が实在の本源なる神を探当んことは前以て予知せられたる事であつた」[内村18:155-156]とするなど高い評価もみられる。
- 47 内村は、1920年6月の「PAUL A SAMURAI 武士の模範としての使徒パウロ」では、パウロは武士道の精神を体現した者で、独立で金銭を賤しみ、主に対して忠であるとするのだが、キリストに対して忠であることを楠正成らが主君に忠であったことよりも評価する。また晩年に近い1926年2月の「接木の理」では接木を二つの意味でとらえている。一つは「悪樹に善樹を接ぎて善果を獲る方法」[内村29:415]で、それは生まれつきの罪人を台木として、そこに接がれるのが神の子キリストで、そこに実るのが神の子の善き果であるという意味で、これにより信者は自己の為に生きるのではなく彼を愛して彼の為に生命を捨てた者の為に生きるとしている。もう一つは、悪い木より善い

果を得ようとする接木ではなく、弱い老木に強い若木を接いでその精力を増す為の接木である。ここでは台木はネガティブな意味でとらえられているが、それによりかえってキリストによって変えられる人間の姿が強調されている。これらには、内村がキリストによる回心を何よりも重視していたことが表れている。

- 48 エドウィン・アーノルド (1832-1904) は、イギリスの詩人、ジャーナリスト。日本に来て、日本人女性と結婚。詩をもって東洋の生活や思想を紹介しようと試みた。シャカの生涯を歌い仏教の教義を説いた 1879 年の長編無韻詩「亜細亜の光」(The light of Asia) は代表作である。
- 49 鈴木範久はこの評について「内村自身、日本の武士道に関してはかなり理想化して説いた方であるが、その内村の目にさえ、新渡戸の武士道は美しすぎるように映じたのである」[鈴木 1988:1]と解釈している。
- 50 両者の武士道の比較についてはラフェイ・ミシエルの「新渡戸稲造と内村鑑三の武士道」、キリスト教受容の比較については武田清子の『土着と背教』がある。ラフェイ・ミシエルは、両者の比較を活動状況や思想の特徴から行っており、それぞれが提示した武士道の具体的なあり方の比較は行っていない。また武田清子は両者のキリスト教受容について内村を対決型と接木型の両方だとし新渡戸を接ぎ木型だとした上で、新渡戸は「原理（自己の立つ究極の真理といった方が正確であるが）を隠した抱擁性の限界というか、あいまいさをも同時に持っている」[武田 1967:57]としたが、それがどのように問題となるのか具体的に示していない。本論文では、こうしたラフェイ・ミシエルと武田清子によって十分に考察されていない点について明らかにする。
- 51 本章では 1914 年 8 月における内村による新渡戸の『武士道』の評価について考察するので、内村についてはその時点までの著作、新渡戸については『武士道』のみを対象とした。なおそれ以後も両者の武士道観についてはその後も大きな変化はみられない。
- 52 内村はキリストの十字架については何度も言及しており、晩年の 1929 年 5 月の「私のキリスト教 其一十字架」では、「基督教は十字架教と云ひて間違いないのである」[内村 32:104] とか「私はキリストの十字架抜きの基督教を考ふる事が出来ない」[内村 32:104] と述べている。
- 53 クエーカーは、個人の霊的体験を重視し、個人を尊重する宗派であるが、新渡戸の入会はクエーカー共同体の心地よさによるところもあったという指摘がある。[小檜山 2009:129]
- 54 新渡戸の『武士道』では、孝について「この徳に関する西洋人の感覚を私が知らない」[新渡戸 1974:15]とされており、武士道に見られる孝については扱っていない。
- 55 内村は他の作品でも楠正成について言及している。1899 年 6 月の「片言」には「楠正成とても今の忠君愛国連に担ぎ上げられるべき人物にあらざりしは曾て本誌に掲げし『正成伝』にて明らかなり、彼は智仁勇の士なりしと云えば今日所謂常識に富みし人に相違なかりしならん」[内村 7:111] という記述がある。

- 56 新渡戸は、聖書や教会を媒介としない「内なる光」あるいはインスピレーションが偽物か本物か、いかに区別するのかという内村の問いにはついぞ答えなかったが、答えられなかったというべきかもしれないという指摘がある。[小檜山 2009:128]
- 57 新渡戸の『武士道』には、「国家がその人民に対し良心の指令権を要求するまで強大となる日こそ悲しむべきである！」[新渡戸 1974:91] とか「主君の気紛れの意志、もしくは妄念邪想のために自己の良心を犠牲にする者に対しては、武士道は低き評価をあたえた」[新渡戸 1974:91] という民主的な面についての記述がある。またキリスト教の優位については「義理は道德における第二義的の力であり、動機としてはキリスト教の愛の教えに甚だしく劣る」[新渡戸 1974:43] とか「キリスト者の優越は、生きとし生ける人間各自に向って創造者に対する直接の責任を要求する点に最も善く現れていることを知る」[新渡戸 1974:133] とか「功利主義および唯物主義に拮抗するに足る強力なる倫理体系はキリスト教あるのみであり、これに比すれば武士道は「煙れる罌麻」のごとくであることを告白せざるをえない」[1974:165] という記述がある。しかしそうしたことがどのように可能になるのかについての言及はない。
- 58 新渡戸はその思想の集約とされる 1931 年に英文で出版された『日本—その問題と発展の諸局面』において、日本人とキリスト教について「その道しるべたる十字架の印はうすくとも、それは正しい方向を指している。そしてやがて、キリストの信仰は、何世紀にもわたる知的財宝によって豊かにせられ、東洋の神秘的思想によって深められて、わが国民をその運命の向かうところへ赴かせる力の一部となるであろう」[新渡戸 18:394] と述べている。
- 59 新渡戸は、やはり『日本—その問題と発展の諸局面』において「武士道のもっとも重要な教えは、新しい衣をまとしてたしかに残っている」[新渡戸 18:382] とし、「いわゆる“国民倫理”には“武士道”で教えこまれたすべてが含まれている。さらによいことに、それらの教えは“教育勅語”の中に要約した形で具現されている。この勅語は、日本国民が遵守すべき義務を定言したものである」[新渡戸 18:382] と述べている。
- 60 不敬事件の解釈は、内村のベル宛ての書簡を根拠に内村が深く頭を下げなかったのは、良心のとがめによる瞬間的な判断によるものとするものが多い。これに対して鈴木範久は、内村が式典前からその式次第を知っていたとして、前日付けで札幌教会に脱会を通知していることを根拠に、内村はある決意をして式に臨んだが、心の中にまだ躊躇があったため頭の下げ方が曖昧になったと解釈している。[鈴木 2012:90-102]
- 61 内村は 1909 年 10 月の「読書余録 詩歌、歴史、文化」で、一高に雇われた頃にカーライルの『クロムウェル伝』を購入し、そこから自由と独立を深く愛することを教えられたので、自らの良心に許可を得て命令に服従することはできなかったとする。[内村 16:509-510]。またクロムウェルの行為とキリストの贖罪との関係についての言及は後述する。
- 62 内村は不敬事件後の 1897 年 11 月に『万朝報』に「天皇陛下万歳」という英文を発表し

ている。そこでは天皇が人々を封建的支配から解放して自由を与えるという見方が示されており、皇室の栄光は連綿と続いた皇統よりも人民と一貫して保ってきた親密な関係にあるとしている。内村は生涯を通じて折に触れ天皇への敬意を示している。しかし内村にとっては天皇もまた「代表的日本人」に見えており、狭い自己保存を破る「開き」をその中に見ていたことを表していると思われる。

- 63 松葉はベルクソンの『メランジェ』(Mélanges, P. U. F., 1972) 所収論文については、略号と頁数を示している。
- 64 内村は、イエスの系図をテーマに「イエスの系図中の婦人」[内村 14:417]、「イエスの系図」[内村 20:224]、「イエスの系図に就て」内村 24:419] という作品を書いている。

引用文献

- 内村鑑三 1941 『代表的日本人』 鈴木俊郎訳 岩波書店
- 内村鑑三 1958 『余は如何にして基督信徒となりし乎』 鈴木俊郎訳 岩波書店
- 内村鑑三 1964 『内村鑑三日記書簡全集 5 書簡 I』 山本泰次郎編 教文館
- 内村鑑三 1968 『代表的日本人』 内村美代子訳 日本ソノサービスセンター
- 内村鑑三 1980-1984 『内村鑑三全集全 40 巻』 岩波書店
- 内村鑑三 1984 『内村鑑三英文論説翻訳篇上』 亀井俊介訳 岩波書店
- 内村鑑三 1985 『内村鑑三英文論説翻訳篇下』 道家弘一郎訳 岩波書店
- 内村鑑三 1995 『代表的日本人』 鈴木範久訳 岩波書店
- 加藤信朗 2002 「新渡戸稲造『武士道』について—その多面性と自己相克—」『宗教と文化』 2:177-197
- 新渡戸稲造 1974 『武士道』 矢内原忠雄訳 岩波書店
- 新渡戸稲造 2001 『新渡戸稲造全集全 23 巻・別巻 1-2』 教文館
- ベルクソン 1998 『思想と動くもの』 河野与一訳 岩波書店
- ベルクソン 2003 『道徳と宗教の二つの源泉 I』 森口美都男訳 中央公論新社
- ベルクソン 2003 『道徳と宗教の二つの源泉 II』 森口美都男訳 中央公論新社
- 前田英樹 2011 『信徒 内村鑑三』 河出書房新社
- 松葉祥一 1994 「戦争・文明・哲学」 20 『現代思想 9 月臨時増刊 ベルクソン』 22-11:284-297
- 森有正 1976 『内村鑑三』 講談社
- 矢内原忠雄 1965 『矢内原忠雄全集第 24 巻』 岩波書店

参考文献

一次文献・内村鑑三関係

全集・単行本

内村鑑三 1910 「余は如何にして基督信徒となりし乎（一）」逢坂信吾訳『聖書之研究』125：3-14 聖書之研究社

内村鑑三 1910 「余は如何にして基督信徒となりし乎（二）」逢坂信吾訳『聖書之研究』126：18-26 聖書之研究社

内村鑑三 1910 「余は如何にして基督信徒となりし乎（三）」逢坂信吾訳『聖書之研究』127：5-19 聖書之研究社

内村鑑三 1935 『余は如何にして基督信徒となりし乎』鈴木俊郎訳 岩波書店

内村鑑三 1939 『求安録』岩波書店

内村鑑三 1942 『地人論』岩波書店

内村鑑三 1955 『余はいかにしてキリスト信徒となりしか』山本泰次郎・内村美代子訳 角川書店

内村鑑三 1958 『余は如何にして基督信徒となりし乎』鈴木俊郎訳 岩波書店

内村鑑三 1972 『余はいかにしてキリスト信徒となりしか』鈴木範久訳 白鳳社

内村鑑三 1972 『余はいかにしてキリスト信徒となりしか』大内三郎訳 講談社

内村鑑三 1976 『基督信徒のなぐさめ』岩波書店

内村鑑三 1980-1984 『内村鑑三全集全40巻』岩波書店

内村鑑三 1984 『内村鑑三英文論説翻訳篇上』亀井俊介訳 岩波書店

内村鑑三 1985 『内村鑑三英文論説翻訳篇下』道家弘一郎訳 岩波書店

内村鑑三 2011 『後世への最大遺物・デンマーク国の話』岩波書店

内村鑑三 2014 『宗教座談』岩波書店

内村鑑三 2014 『ヨブ記講演』岩波書店

内村鑑三 2015 『ぼくはいかにしてキリスト信徒になったか』河野純治訳 光文社

内村鑑三 2017 『余はいかにしてキリスト信徒となりしか』鈴木範久訳 岩波書店

内村鑑三 1964-1965 『内村鑑三日記書簡全集 1-8巻』山本泰次郎訳 教文館

その他

亀井勝一郎編 1963 『内村鑑三 現代日本思想大系 5』筑摩書房

松沢弘陽編訳 1971 『内村鑑三 日本の名著 38』中央公論社

二次文献

赤江達也 2013 『「紙上の教会」と日本近代—無教会キリスト者の歴史社会学』岩波書店

アーノルド・エドウィン 1940 『亜細亜の光』島村蓼三訳 岩波書店

- 安藤基雄 1977 『晩年の内村鑑三』 岩波書店
- 飯野克己・樋口浩造編著 2019 『暴力をめぐる哲学』 晃洋書房
- 家永三郎 1998 「近代精神とその限界 内村鑑三の思想史的考察」『家永三郎集 第4巻 近代思想史論』 岩波書店
- 石原兵永 1982 『忘れ得ぬ人々—内村鑑三をめぐる』 キリスト教出版社
- 稲垣真実 1976 『内村鑑三の末裔たち』 朝日新聞社
- 今井教友館編 2012 『内村鑑三生誕 150 周年記念 神こそわれらの砦』 教文館
- 今高義也 2020 『内村鑑三の世界像—伝統・信仰・詩歌』 ペリかん社
- 岩野祐介 2013 『無教会としての教会 内村鑑三における「個人・信仰共同体・社会」』 教文館
- 上村敏文・笠谷和比古編 2013 『日本の近代化とプロテスタンティズム』 教文館
- 内田芳明 1991 『現代に生きる内村鑑三』 岩波書店
- 『内村鑑三研究』 1973-2021 創刊号 - 第 54 号 教文館
- 内村美代子 1985 『晩年の父内村鑑三』 教文館
- 鵜木奎治郎 1987 「カーライル・エマソン・内村鑑三—『代表的日本人』における伝統と変容—」『比較思想研究』 14:107-118
- 鵜沼裕子 1988 『近代日本のキリスト教思想家たち』 日本基督教団出版局
- 鵜沼裕子 2000 『近代日本キリスト者の信仰と倫理』 聖学院大学出版会
- 鵜沼裕子 2017 『近代日本キリスト者との対話：その信の世界を探る』 聖学院出版会
- 江端公典 2006 『内村鑑三とその系譜』 日本経済評論社
- 海老沢有道・大内三郎 1970 『日本キリスト教史』 日本キリスト教団出版局
- 太田雄三 1977 『内村鑑三—その世界主義と日本主義をめぐる』 研究社出版
- 大竹庸悦 2002 『内村鑑三と田中正造』 流通経済大学出版会
- 大山綱夫 1982 「札幌農学校とキリスト教」『北大百年史 通説』 ぎょうせい
- 大山綱夫 2007 「内村鑑三と新渡戸（太田）稲造のアメリカ滞在期体験—非聖職者への道とクエーカーへの道」『キリスト教史学』 61:28-46
- 小沢三郎 1961 『内村鑑三不敬事件』 新教出版社
- 小原信 1992 『内村鑑三の生涯 近代日本とキリスト教の光源を見つめて』 PHP 研究所
- 笠原芳光 1968 「柏木義円の内村鑑三批判」『キリスト教社会問題研究』 13:123-144
- 笠原芳光 2007 『日本人のイエス観』 教文館
- 加藤信朗監修 2008 『キリスト教をめぐる近代日本の諸相 響鳴と反撥』 オリエンス宗教文化研究所
- 亀井俊介 1977 『内村鑑三—明治精神の道標—』 中央公論社
- 亀井俊介 1988 『ナショナリズムの文学 明治精神の探求』 講談社
- カルダローラ・カルロ 1978 『内村鑑三と無教会 宗教社会学的研究』 田村光三ほか訳 新教出版社

- 荻部直・片岡龍編『日本思想史ハンドブック』新書館
- 荻部直ほか 2013『日本の思想第一巻「日本と日本思想」』岩波書店
- 河上徹太郎 1969『河上徹太郎全集第3巻』筑摩書房
- 河崎良二 2008「新渡戸稲造の『武士道』とクエーカー」『こだはら』30:55-74
- 川端伸典 2001「内村鑑三の回心をめぐって『二つのJ』の意味したもの」『日本の哲学』2:96-110
- 菅野覚明 2004『武士道の逆襲』講談社
- 菊地章太 2014『エクスタシーの神学 キリスト教神秘主義の扉をひらく』筑摩書房
- 来住英俊『キリスト教は役に立つか』2017 新潮社
- 北森嘉蔵 1966『日本のキリスト教』国際日本研究所
- 国谷純一郎 1968「内村鑑三における伝統と近代—武士道とキリスト教を中心として」『明治大学教養論集』45:48-62
- 久米博・中田光雄・安孫子信編 2006『ベルクソン読本』法政大学出版局
- 黒川知文 2012『内村鑑三と再臨運動 救い・終末論・ユダヤ人観』新教出版社
- 呉敬姫 2004「内村鑑三と金教臣—無教会主義を中心として—」『言葉と文化』17-utimura33
- コズィラ・アグネシカ 2007『日本と西洋における内村鑑三』
- 小檜山ルイ 2009「新渡戸稲造再考—帝国主義者の輪郭—」『思想』1018:121-149
- 斎藤宗次郎 2005『二荊自叙伝』岩波書店
- 坂本兵部 1995「壮年期の内村鑑三に於ける諸問題—日本近代の曲がり角で」『比較文学研究』66:34-54
- 相良亨 2010『武士道』講談社
- 佐藤全弘 1985「信仰に立つ批評精神—内村鑑三と新渡戸稲造」『内村鑑三研究』22:1-30
- 佐藤全弘 2001「キリスト教思想 新渡戸稲造の信仰と『武士道』」『四国学院キリスト教教育研究所年報』8:1-14
- 佐藤全弘 2001『日本の心と『武士道』』教文館
- 佐藤全弘・藤井茂 2013『新渡戸稲造事典』教文館
- 柴田真希都 2016『明治知識人としての内村鑑三 その批判精神と普遍主義の展開』みすず書房
- 品川力 1977『内村鑑三研究文献目録 増補版』荒竹出版
- 澁谷浩 1988『近代思想史における内村鑑三 政治・民族・無教会論』新地書房
- 島蘭進 2008「宗教言説の形成と近代的個人の主体性—内村鑑三と清沢満之の宗教論と普遍的超越性」『季刊日本思想史』72:32-52
- 嶋田順好 2007「『余は如何にして基督信徒となりし乎』における内村鑑三」『キリスト教と文化』23:81-103
- シュヴァリエ・ジャック 1969『ベルクソンとの対話』仲沢紀雄訳 みすず書房
- 信州夏期宣教講座編 2004『アイヌ伝道等をめぐって 日本宣教の光と影』いのちのことば

社

- 新保祐司 2014 「内村鑑三 (1861-1930) 二つの J—イエスと日本」『環：歴史・環境・文明』
57:288-292
- 新保祐司 1990 『内村鑑三』構想社
- 新保祐司・富岡幸一郎 1993 『日本の覚醒—内村鑑三によって』リプロポート
- 新保祐司 2018 『明治の光・内村鑑三』藤原書店
- 鈴木俊郎 1986 『内村鑑三伝 米国留学まで』岩波書店
- 鈴木範久 1984 『内村鑑三』岩波書店
- 鈴木範久 1988 『代表的日本人を読む』大明堂
- 鈴木範久 1993-1999 『内村鑑三日録 第 1-12 巻』教文館
- 鈴木範久 2012 『内村鑑三の人と思想』岩波書店
- 鈴木範久 2014 『道をひらく 内村鑑三のことば』NHK 出版
- 鷲見誠一 1970 「内村鑑三不敬事件—その思想史的考察」『法学研究』43-10:291-315
- 関根清三 2019 『内村鑑三 その聖書読解と危機の時代』筑摩書房
- 関根正雄編著 1967 『内村鑑三』清水書院
- 徐正敏 2013 『日韓キリスト教関係史論選』かんよう出版
- 高崎宗司 1977 「内村鑑三と朝鮮」『思想』639 1350-1366
- 高橋三郎 2000 『高橋三郎著作集 2 無教会論』教文館
- 高橋昌郎 2003 『明治のキリスト教』吉川弘文館
- 滝沢秀樹 1965 「内村鑑三と朝鮮」『甲南大学経済学論集』150:165-186
- 武田清子 1967 『土着と背教』新教出版社
- 武田清子 1995 『峻烈なる洞察と寛容 内村鑑三をめぐって』教文館
- 武田友寿 1991 『正統と異端のあいだ—内村鑑三の劇的な生涯』教文館
- 田中三一子 1973 「イエス・キリストの復活を告げる—内村鑑三の場合—」『清泉女子大学紀要』21:69-80
- 田宮正晴 1993 「西洋文明の衝撃と新たな日本精神の確立—ラフカディオ・ハーンの『ある保守主義者』と内村鑑三の『余は如何にして基督信徒となりし乎』を巡って—」『明治大学論叢』252:45-77
- 道家弘一郎 2000 「内村鑑三「日本(国)の天職について」」『宗教と文化』20:29-61
- 土肥昭夫 1962 『内村鑑三』日本基督教団出版部
- 土肥昭夫 1987 『日本プロテスタント・キリスト教史論』教文館
- 土肥昭夫・田中真人編 1996 『近代天皇制とキリスト教』人文書院
- 富岡幸一郎 2001 『内村鑑三』五月書房
- 長野美香 2015 「内村鑑三の武士道」『聖心女子大学論叢』126:39-65
- 中村弓子 2009 『心身の合一 ベルクソン哲学からキリスト教へ』東信堂
- 新渡戸稲造 2001 『新渡戸稲造全集全 23 巻・別巻 1-2』教文館

- ハウズ・F・J 2015『近代日本の預言者内村鑑三、一八六一～一九三〇年』堤稔子訳 教文館
- 量義治 1988『無教会の論理』北樹出版
- 一正孝 1985「武士道とキリスト教—内村鑑三的視点」『武道学研究』17:98-99
- 原島正 1999「内村鑑三」『日本思想史学』31:17-26
- 半沢孝麿 1993『日本のカトリシズム—思想史的考察』みすず書房
- 平松暁子 1999「内村鑑三の無教会に至る直接的原因とその原点—聖パウロ信仰より導く内村の二つのJ」とパウロの教会観について—」『英知大学大学院論叢』1:19-41
- 深谷潤 2014「内村鑑三の「武士道に接木されたキリスト教」に関する間文化的哲学における一考察」『西南学院大学人間科学編集』10-1:23-30
- 藤田豊 1983「内村鑑三における武士道の一考察」『武蔵大学人文学会雑誌』56:59-81
- 藤田正勝編 1997『日本思想史を学ぶ人のために』世界文化社
- 藤田昌志 2016『明治・大正の日本論・中国論—比較文化的研究』勉誠出版
- 藤田若雄編著 1977『内村鑑三を継承した人々 上・下』木鐸社
- 船曳建夫 2010『「日本人論」再考』講談社
- 古谷安雄 2003『日本のキリスト教』教文館
- 古谷安雄 2005『キリスト教と日本人「異質的なもの」との出会い』教文館
- ベルクソン 1953『道徳と宗教の二源泉』平山高次訳 岩波書店
- ベルクソン 1998『思想と動くもの』河野与一訳 岩波書店
- ベルクソン 2003『道徳と宗教の二つの源泉Ⅰ』森口美都男 中央公論新社
- ベルクソン 2003『道徳と宗教の二つの源泉Ⅱ』森口美都男 中央公論新社
- ベルクソン・アンリ 2015『道徳と宗教の二つの源泉』合田正人 小野浩太郎訳 筑摩書房
- 堀孝彦・梶原寿編 1996『内村鑑三と出会って』勁草書房
- 政池仁 1977『内村鑑三伝 再増補改訂新版』教文館
- 眞嶋亜有 2014『肌色の憂鬱 近代日本の人種体験』中央公論新社
- 松隈俊子 1969『新渡戸稲造』みすず書房
- 松葉祥一 1994「戦争・文明・哲学」20『現代思想 9月臨時増刊 ベルクソン』22-11:284-297
- マリズ・R・マーク 2005『メイド・イン・ジャパンのキリスト教』東京トランスビュー
- 丸山眞男 1998『忠誠と反逆 転形期日本の精神的位相』筑摩書房
- 三浦永光ほか 1973『無教会と現代—内村鑑三を中心として—』キリスト教夜間講座出版部
- 三浦永光 2011『現代に生きる内村鑑三—人間と自然の適正な関係を求めて』御茶ノ水書房
- 宮田光雄 1974「宗教と平和—内村鑑三の非戦思想」『理想』490:24-36
- 無教会史研究会 1991-2002『無教会史 I-IV』新教出版社
- 森有正 1976『内村鑑三』講談社
- 森村信子 1973「内村鑑三の無教会主義—その本来の意味の考察—」『聖心女子大学キリスト

教文化研究所紀要』1:25-59

役重善洋 2012 「内村鑑三の再臨運動におけるシオニズム論と植民地主義」『人間・環境学』
21:191-204

矢内原忠雄 1962 『内村鑑三とともに』東京大学出版会

矢内原忠雄 1982 『無教会主義キリスト教論』岩波書店

由木康 1978 『私の内村鑑三論』教文館

ラフェイ・ミシェル 2010 「新渡戸稲造と内村鑑三の武士道」『基督教学』45:30-39

李慶愛 2003 『内村鑑三のキリスト教思想 贖罪論と終末論を中心として』九州大学出版会

李清松 2005 「内村鑑三と朝鮮」『岩手大学大学院人文社会学研究科研究紀要』14:99-118

若松英輔 2016 「霊性論一第一章 無教会と『武士道』内村鑑三と新渡戸稲造」『思想』1102:
113-125

若松英輔 2017 『代表的日本人：永遠の今を生きる者たち』NHK 出版

若松英輔 2018 『内村鑑三 悲しみの使徒』岩波書店

聖書・辞典

岩波書店辞典編集部編 『世界人名大辞典』2013 岩波書店

小口偉一・掘一郎監修 『宗教学辞典』1973 東京大学出版会

共同訳聖書実行委員会訳 1987 『聖書 新共同訳』日本聖書協会

クリスタル・デイビット編 1997 『岩波＝ケンブリッジ世界人名辞典』日本語主幹 金子雄二
富山太佳夫 岩波書店